

الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر

كلية العلوم الإجتماعية

قسم الفلسفة

مكانة العقل في فلسفة

الجاحظ

أطروحة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

تخصص: فلسفة إسلامية.

إعداد الطالب: عبد المجيد الجوزي   إشراف الدكتور: عبد الرزاق قسوم

السنة الجامعية:

٢٠٠٣ - ٢٠٠٤

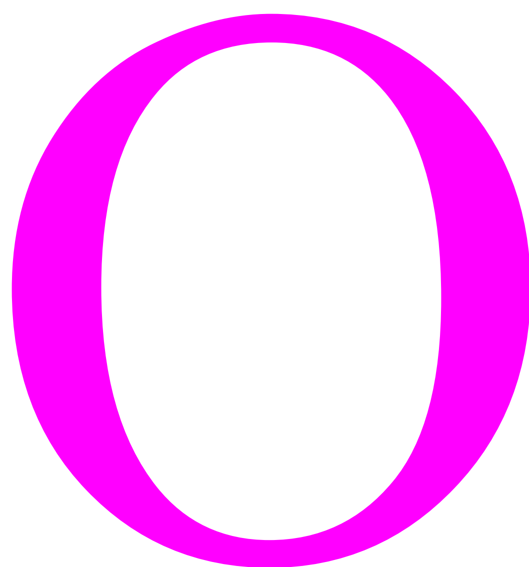
الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر
كلية العلوم الإجتماعية
قسم الفلسفة

مكانة العقل في فلسفة الجاحظ

أطروحة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة
تخصص: فلسفة إسلامية.

إعداد الطالب: عبد المجيد الجوزي **إشراف الدكتور: عبد الرزاق قسوم**

السنة الجامعية:
٢٠٠٣ - ٢٠٠٤


O



أبو عثمان الجاحظ

160هـ(776م) ــ 255هـ(869م)

وأطيب عيش لديّ السهـــر طوال الليالي مع الجاحظ
أبيت أقلب شتى الفكــــــر مع العالم، المازح، الواعظ
(ع. الجوزي)

إهـــــداء

إلى والديّ الكريمين وإخوتي الأعزاء.

إلى زوجتي التي قاسمتني ـ في هذا البحث ـ العناء.

إلى ابني حسام وإلى زهرتيّ: ريّان ووفاء.

إلى كل من يهمه أن يسود العقل على الأهواء.

إلى هؤلاء أقدم باكورة بحثي

شـــكر

أتقدم بجزيل الشكر

إلى أستاذي المشرف على هذا البحث

وإلى كل أساتذتي على توجيهاتهم القيمة

وإلى كل من أعانني على إنجاز هذا البحث

من قريب أو من بعيد.

مصطلحات

ت	توفي.
ج	الجزء.
د.	الدكتور.
(ص)	صلى ا عليه وسلم.
ص.	الصفحة.
(ض)	رضي ا عنه.
ط.	الطبعة.
ع	عليه السلام
ق.م	تاريخ ما قبل الميلاد.
م	التاريخ الميلادي.
هـ	التاريخ الهجري.

مقدمـــة

هل في الفكر الإسلامي فلسفة؟ وإذا كان هناك فكر فلسفي في حضارة الإسلام، فهل يمكن أن نعد علم الكلام فلسفة إسلامية؛ أم أن التفلسف الحق لا يمكن أن نعثر عليه عند غير فلاسفة الإسلام ممن احتك بالفلسفة اليونانية؟

إن بحثنا هذا لا يعنى بالتماس الفكر الفلسفي عند فلاسفة الإسلام المعروفين - فهذا لم يعد خافيا على الخاص والعام، والدراسات في هذا المجال كثيرة؛ وإنما يعنى بالتماس الفكر الفلسفي في علم الكلام الذي هو الممهد لفلسفة إسلامية عرفت عبر التاريخ الإسلامي تنوعا وتعدداً في المذاهب والمدارس والفرق.

لكن معظم المفكرين قد درجوا على التمييز بين الفلسفة وعلم الكلام، فالفلسفة - في الفكر الإسلامي - بمعناها الإصطلاحي الدقيق؛ لا يدخل فيها علماء الكلام، ولا ينبغي عندهم إطلاقها أساسا إلا على الفلاسفة المسلمين، ممن تأثّر بالفلسفة المشائية.

وأساس هذا التمييز بين الفلسفة وعلم الكلام هو الإختلاف في المنهج، فقد اعتبر منهج علم الكلام عموما نوعا من الجدل الذي لا يرقى إلى مجالات البحث الفلسفي القائمة على أساس البرهان، وذلك باتهامه باستخدام مقدمات ظنية لا تؤدي إلى اليقين، على العكس من البحث الفلسفي الذي يستخدم مقدمات يقينية. والمفكرون في هذا التمييز بين علم الكلام والفلسفة يعممون هذا الحكم على جميع علماء الكلام بما في ذلك المعتزلة[1].

فهل ينطبق هذا الحكم على المعتزلة؟ وهل كانوا حقا ينطلقون من مقدمات ظنية أم أنهم ارتقوا إلى المقدمات اليقينية البرهانية؟

لهذا اخترنا مدرسة المعتزلة موضوعا لبحثنا وذلك لأهميتها من ناحيتين :

فهي من ناحية؛ أول مدرسة في تاريخ الإسلام شقت طريق الفلسفة، ودافعت عنها، وناضلت في سبيل حرية الرأي، ووسعت من فتح باب الإجتهاد، وحكّمت العقل، واحتكمت إلى منطقه في المعرفة والعمل، ولم تضع له حدودا ضيقة يقف عندها، وكانت في كل ذلك جريئة[2]، ولاقت في سبيل جرأتها ما لاقت من الويلات، شأنها شأن كل مبدع مجدد.

---

[1] - **المعتزلة** فرقة كلامية أسسها واصل بن عطاء. من أهم فرقها: الواصلية والهذيلية والنظامية والجاحظية والإسكافية والخياطية والجبائية وغيرها. اختلف المعتزلة في كثير من المسائل وأجمعوا على خمسة مبادئ هي: التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

[2] - وهذه الصفات التي اتصفت بها "المعتزلة"؛ هي ما نطلق عليه اسم "العقلانية"، التي يصير لها في هذا البحث هذا المعنى الخاص الذي أسسه المعتزلة، وذلك حتى لا نخلط بينه وبين "العقلانية" الديكارتية التي تعني أن المعرفة مسألة مستقلة عن التجربة لأنها عبارة عن عملية توليد أفكار من مبادئ فطرية .

ومن ناحية أخرى؛ فإن أهمية هذه المدرسة تتجلى في كونها أثرت في المدارس المعاصرة لها، كما أثّرت في المدارس المتأخرة عنها والناشـئة في أعقابها، إن أفكارا أو منهجا. فالزيدية[1] متأثرة بالإعـتزال إلى حـد بعيد، والأشـاعرة[2] ـ لاسيما المتأخرون منهم ـ قد أتقنوا المـنهج الإعتزالي وإن رفضوا الفكر الإعتزالي ذاته. وتعد المعتزلة في تاريخ الأفكار مرحلـة ممهـدة لفلاسفة الفكر الإسلامي.

والبحث في التراث الذي تركه المعتزلة، قد يتخذ اتجاهين: إما التأريخ لمواقـف مفكـري المعتزلة؛ وإما استخلاص المواقف التي وقفتها شخصية ما من شخصيات هذه المدرسة.

والطريقة التي نختارها في هذا البحث الذي بين أيدينا؛ هي الطريقة الثانية، وأما الشخصية التي نقترحها فهي شخصية "الجـاحظ "[3]، أحد أعلام المعتزلة .

ولم الجاحظ بالذات؟

إن الجاحظ قد عده معظم الدارسـين أديبا فحسب، فتناولوا من فكره الجـوانب البلاغية واللسانـية، وقلّ من الدارسين من تناولوا فكره الفلسفي وفكره العلمـي والإجتمـاعي والنفـسي والتربوي. إلاّ أن الجـاحظ ـ وإن عده دارسوه رجلا من رجالات الأدب عظيما وأن مؤلفاته لا يمكن أن تُسلك إلا في كتب الأدبيات ـ فإن في كتبه بما في ذلك كتبه الأدبية، فكرا فلسفيا رائعا.

فقد اهتم الجاحظ بميادين الفلسفة المختلفة من إلهيات وطبيعيات واجتماعيات وأخلاقيات وجماليات. وكان في هذه الميادين ينتقد سابقيه ومعاصريه، ويبدي آراءه بكل جرأة، بل وله فضل السبق في كثيرمن النظريات الحديثة التي نجد في فكره إرهاصاتها الأولى. ويبقى ذنب الجـاحظ هو ترك أفكاره المختلفة منتثرة في آثاره الكثيرة، فعدم تبويبها **ـ والتبويب لم يتطور في عصره ـ هو** الذي حال دون أن يكون الدارسون لفكرالجاحظ فكرة واضحة عن مذهبه الفلسفي، ولذا فغايتنا في هذا البحث هو لملمة أفكاره من آثاره التي تهيأ لنا العثورعليها، وإدراجها في نسق محكم مترابط.

فالبحث ـ إذن ـ يطمح إلى إبـراز فكر الجاحظ الفلسفي، رغم وجود من ينكر إطلاق صفة "فيلسـوف" على الجاحظ قـديما وحديثا، إنْ في العالم الغربي أو العالم العربـي، وذلـك لسببين: السبب الأول وقد وضحناه وهو كون الجاحظ متكلما، وعلم الكلام في عرف المفكرين لا يرقى إلى أن يكون فلسفة، أما السبب الثاني فلكون الجاحظ من عمالقة البلاغة العربيـة فطغـى

---

[1] - **الزيدية:** فرقة من فرق الشيعة، سموا زيدية لتمسكهم بقول "زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب"، وكان زيد بن علي قد بويع بالكوفة في أيام هشام بن عبد الملك، وكان زيد يفضل علي بن أبي طالب على سائر أصحاب رسول ا (ص)، ويتولى أبا بكر وعمر، ويرى الخروج على أئمة الجور. والزيدية ست فرق: الجارودية، السليمانية، البترية، النعيمية، واليعقوبية، وفرقة تتبرأ من أبي بكر وعمر.[انظر؛الأشعري(أبو الحسن)، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط ٢ (بيروت: دار الحداثة،١٩٨٥م) ج١، ص ص. ١٢٩-١٣٧].

[2] - **الأشاعرة:** فرقة كلامية تنتسب إلى أبي الحسن الأشعري (٢٦٠هـ-٣٢٤هـ). وهي مذهب وسط بين المتكلمين أصحاب العقل والفقهاء والمحدثين أصحاب النقل والنص.

[3] - **الجاحظ:** ستأتي ترجمة له في الملحق.

الجانب الأدبي على الجانب الفلسفي في فكر هذا الرجل، لاسيما أن كتبه الفكرية التـي تتنـاول مسائل الكلام والفلسفة؛ قد فقد معظمها وما بقي منها لم يشتهر شهرة كتبه الأدبية لاسيما كتـاب "البيان والتبيين" وكتاب "البخلاء".

وإذا كنا قد بينا سبب اهتمامنا بالجاحظ؛ فلم اختيار مسألة العقل؟

لا شك أن البحث في "العقل" هام بقدر أهمية العقل نـفسه بالنسبة إلى الفكر الفلسـفي، ولا غـرو، فإننا بصدد البحث في مبدأ تنطلق منه كل المعارف الإنسانية، فهو أصـل لها ومـنبع، ومنـظم لهـا وضابط، إنـه يمثل قوة تدرك صفات الأشياء مـن حـسنها وقبحهـا وكمالهـا ونقصانها، وهو مجموع المبادئ القبلية المنظمة للمعرفة، "وبالجملة، فإنه الشيء الذي لـ ـولاه، كانت حالتنا حالـة البـهائم والأطفال والمجانين"[1].

والتأريخ للعقل وللنزعة العقلية في التراث الإسلامي؛ لم يحظ باهتمام البـاحثين، باسـتثناء بعض الأبحاث التي تناولت هذا الموضوع، نذكر ما استطعنا العثور عليه؛ منها:

ـ كتاب الدكتور عبد الستار الراوي، العقل والحرية، وهو دراسة في فكر القاضـي عبـد الجبار المعتزلي[2].

ـ كتاب الدكتور الشيخ محمد علي الجوزو، مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة[3]، وهي مقارنة بين مفهوم العقل ومفهوم القلب في مصدري التشريع الإسلامي المذكورين.

ـ كتاب الدكتور زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنـا الفكـري[4]، وهـي دراسة يبرز فيها المؤلف الجوانب المستنيرة من التراث.

ـ وكتاب الدكتور عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل[5]، غلب فيه على الكاتـب الأسـلوب الوعظي.

ـ وكتاب الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، واهتم فيه الكاتب بتبيان النزعة العقلية التي تسري في كل جانب من جوانب النسق الفلسفي الرشـدي. كما يرى المؤلف أن الفلسفة إنما تلتمس في مظانها الأصلية عند فلاسفة الإسلام، لا في نظريات المتكلمين، مع استثناء المعتزلة[6]. واتجاهنا في بحثنا هذا يلتقي مع هذه الفكرة.

---

[1] - الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا)، رسائل فلسفية ، تحقيق لجنة، ط.٤ (دار الآفاق، ١٩٨٠م). ص.١٨.

[2] - انظر؛ الراوي(عبد الستار)، العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، ط.١(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠م).

[3] - انظر؛ الجوزو(محمد علي)، مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة، ط.٢،(بيروت: دارالعلم للملايين،١٩٨٣م).

[4] - انظر؛ محمود(زكي نجيب)، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ط.٣،(بيروت:دار الشروق،١٩٨١م).

[5] - انظر؛ محمود(عبد الحليم)، الإسلام والعقل، (القاهرة:مطبعة حسان،١٩٧٣م).

[6] - انظر؛ العراقي(محمد عاطف)، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، (القاهرة:دار المعارف،١٩٦٨م).

ـ وكتاب الأستاذ حسين القوتلي، العقل وفهم القرآن[1]. وهذا الكتاب في الواقع، هو مقدمـة أنشأها الكاتب في معرض تقديمه لرسالتي "الحارث المحاسبي"[2] وهما: رسالة "العقل" ورسالة "فهم القرآن".

ـ كتاب الباحثة حسني زينة، العقل عند المعتزلة[3]، تحاول فيه الباحثة اسـتقراء تـصور منسق للعقل عند القاضي عبد الجبار المعتزلي. وتذكر هذه الباحثة في مقدمة بحثها أبحاثا أخرى غير التي ذكرنا في التأريخ للعقل وللنزعة العقلية في الإسلام[4]، لم يتسن لنا العثور عليها، وهي:

ـ كتاب الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، يتقصى فيه المؤلف معالم الفكر المنهجي، وإرهاصات العقلانية عند أبي حنيفة والشافعي[5].

ـ وكتاب الدكتور كريم عزقول، العقل في الإسلام، حيث **يهتم بشخصية أبي حامد الغزالي.**

ـ وكتاب جورج حوراني Islamic Rationalism (العقلانية الإسلامية). حيـث يعـالج المؤلف الناحية الخلقية من فكر القاضي عبد الجبار بصورة منهجية.

إن البحث في موضوع "مكانة العقل في فلسفة الجاحظ" ليطمح ـ إذن ـ إلى أن يـضاف إلى الدراسات التي حظي بها التأريخ للعقل وللنزعة العقلية في الإسلام، وهي قليلة إذا ما قيـست بباقي الأبحاث التي اهتم بها الدارسون منذ بدء الإعتناء بدراسة التراث.

---

[1] - انظر؛ المحاسبي(الحارث بن أسد)، العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، ط.٣(دارالفكر؛ ١٩٨٢م).ط.٣، (بيروت:دار الفكر،١٩٨٢م).

[2] - **الحارث بن أسد المحاسبي:** هو أبو عبد ا الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي الزاهد شيخ الصوفية، له كتب كثيرة في الزهد وأصول الديانة والرد على المعتزلة والرافضة. من أقواله: جوهر الإنسان الفضل وجوهر العقل التوفيق. وأيضا: ترك الدنيا مع ذكرها صفة الزاهدين وتركها مع نسيانها صفة العارفين. تفقه الحارث وكتب الحديث، وعرف مذاهب النساك وكان من العلم بموضع وقد دخل في شيء يسير من الكلام، فهجره أحمد فاختفى مدة. ومات سنة ٢٤٣هـ.[انظر؛ الذهبي(أبو عبد ا بن قايماز)، سير أعلام النبلاء، ط.٩(بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ). ج١٢، ص ص.١١١-١١٢].

[3] - زينة(حسني)، العقل عند المعتزلة- تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، ط.٢،(بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م).

[4] - انظر؛ المرجع نفسه، ص ص.٧-٩.

[5] - **الشافعي:** هو أبو عبد ا محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب، الشافعي، المطلبي، عالم قريش، وفقيه عصره، وناصر الحديث، ولد بغزة سنة ١٥٠هـ ونقل إلى مكة وله سنتان، أخذ العلم عن مالك بن أنس ومسلم بن خالد الزنجي وطبقتهما. وكان يجيد الرمي. توفي في مصر سنة ٢٠٤هـ.[انظر؛ البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، تحقيق محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية،١٩٩٥م). هامش ص.٢٧].

والدراسات غير الأدبية عن الجاحظ - إلى جانب قلتها - لم تتطرق إلى نزعته العقليـة أو لم تول هذا الموضوع الأهمية التي يستحقها، بل كانت تشير إليه باقتضاب، إضافة إلى أن بعض النتائج التي توصلت إليها تلك الدراسات خاطئة في نظرنا، وأنها قولت الجاحظ ما لم يقل!

إن الدراسات القليلة التي اتخذت من فكر الجاحظ موضوعا لها، لتتفق كلها على أن الجاحظ ذو نزعة عقلية، لأنه من المعتزلة، بل من أصحاب المدارس الفكرية التي نشأت فـي أحـضان الإعتزال، وعرفت مدرسته بالجاحظية[1]؛ إلا أن بحثنا الموضوع من جديد، تكمـن أهميتـه فـي تناولنا للنزعة العقلية عند الجاحظ وتبيان أن هذه النزعة تسري في كل ما أنتجه من أفكار وفـي كل ما آمن به من مواقف.

كما تكمن أهمية البحث في محاولة تخليص فكره الفلسفي من الأغراض الأدبية التي اكتنفته والتي نعدها نوعا من أساليب "التقية"[2] لجأ إليه الجاحظ ليخفي أفكاره الإعتزالية ليكون في منـأى عن الصراع السياسي الدائر في أواخر حياته، وما يعضدنا في هذا الرأي؛ أمـران: **أولهمـا** أن الجاحظ كان تارة ينْحلُ بعض كتبه غيره[3]، وتارة يترك بعضها غفلا لا ينسبها إلـى نفـسه ولا ينسبها إلى غيره[4]، وذلك خوفا من الطعن على ما فيها من أفكار اعتزالية. **والأمر الثـاني** الـذي يدل على أن الصبغة الأدبية إنما كانت مجرد غطاء للتمويه على الحملة التي شنت علـى تـراث المعتزلة؛ ضياع كتبه الفكرية التي هي في صميم الإعتزال، ولم يبق مـن هـذه الكتـب سـوى عناوينها، يذكرها هو حينا في مؤلفاته التي وصلت إلينا، أو تذكرها الفهارس المهتمة بذلك؛ فـي حين أن الكتب الأدبية ـ أو التي توحي بأنها أدبـية ـ قد سلمت من إعصار الأغراض السياسية والعصبية الدينية التي استهدفت آثار المعتزلة، وعدم اندثار آثار الجاحظ الأدبية واندثار غيرهـا من كتبه التي تتضمن أفكارا اعتزالية، لم يكن محض صدفة، بل "إذعانا لما بلغه الجاحظ من علو المرتبة والشأن في ميدان الأدب، أو ظنا أن كتبه الأدبية ليس فيها رسـم مـن رسـوم "غائلـة" الإعتزال وأفخاخه"[5].

---

[1] - **الجاحظية:** فرقة من فرق المعتزلة تنسب إلى الجاحظ، وسنبين خصائص الجاحظية في فصل قادم.

[2] - **التقية:** هي الخوف والخشية من الهلاك. وهي إحدى سمات التشيع عند الإمامية وأبرز قسماتها التي تتصل بمبدأ "الإمامة". أما المعتزلة فرفضت مبدأ التقية الذي تذرعت به عموم فرق الشيعة، والمبدأ الذي ينبغي الإلتزام به هو "إظهار الحق"، وكأن المبدأ الذي يقابل "التقية" عند المعتزلة؛ هو مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". [انظر؛ الراوي(عبد الستار)، المرجع السابق، ص ص.٤٥٠-٤٥١].

[3] - وفي ذلك يقول: "وربما ألّفت الكتاب.. فأترجمه باسم غيري، وأحيله على من تقدمني عصره مثل ابن المقفع والخليل، وسلْم صاحب بيت الحكمة، ويحيى بن خالد، والعتّابي، ومن أشبه هؤلاء من مؤلّفي الكتب". [الجاحظ (أبو عثمان)، رسائل الجاحظ، الرسائل الأدبية، تقديم وتبويب وشرح الدكتور علي أبي ملحم، ط.١(بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٧م). ص.٣٧٦].

[4] - وفي ذلك يقول: "ولربما خرج الكتاب من تحت يدي (...) فأخاف عليه طعن الحاسدين إن أنا نسبته إلى نفسي (...) فأظهره مبهما غفلا في أعراض أصول الكتب التي لا يعرف وضاعها".[المصدر نفسه، ص.٣٧٧].

[5] - ابن ميلاد (محجوب)، الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم، ط.٢ (تونس: الشركة القومية للنشر،١٩٦١م). ص.٢٠٧.

ونحن نرى أن هذه الأساليب التي اتخذها الجاحظ في التأليف؛ من إغفال لنسبة الكتب إليه ومن براعة أدبية، ومنهج إستطرادي؛ هي الكيفية التي نجا بها من المحنة التي لاحقت رجال المعتزلة؛ وهي جواب عن التساؤل الذي أثاره أحدهم لما قال: "**وإنك لتعجب كيف استطاع** الجاحظ مثلا أن يخاص من المحنة في بعض ميادينه، فيبقى سليما معافى، ويبقى في نعمة ورفاهية، مع كونه من المفكرين الذين لم يستطيعوا إلا أن **ينظروا إلى القواعد والأعماق دون القمم والسطوح**"[1].

ولذا سنحاول في هذا البحث تخليص فكرالجاحظ الفلسفي من الأغراض الأدبية التي اكتنفته. وسوف لن نهتم بنظريات **الجاحظ الأدبية إلا ما كان من هذه النظريات ذا علاقة بالنزعة العقلية.**

كما أننا - في هذا البحث - نبين أصالة فكر الجاحظ، وسبقه المؤكد إلى خطرات فكرية في شتى الميادين، نسبت جهلا أو تجاهلا إلى غيره، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: تأكيد الجاحظ على ضرورة المنهج التجريبي، وإفلاس "القياس الصوري" في الميدان الطبيعي. ويمكن اعتبار كتاب "الحيوان" للجاحظ أول ثورة على المنطق القديم، في حين أن تاريخ الفكر ينسب هذه الثورة لكتاب "الأورغانون الجديد" (Novum organum)[2].

والجاحظ في إبداعاته الفكرية هذه، لم يصب بشلل فكري أمام الفكر الأرسطي كما حدث لكثير من الفلاسفة بعده، بل كان ينتقد هذا الفكر انتقادا فيه سخرية في بعض الأحيان.

وثمة هدف عام نرمي إليه من وراء بحثنا هذا ألا وهو الإهتمام بالتراث من أجل إحياء شروط النهضة المأمولة ، **والعقلانية** - في رأينا من أهم هذه الشروط ، ولذا فإن بحثنا - اليوم - عن نهضة تعيد بناء حضارة اندثرت كانت قائمة على "العقل"؛ يستدعي منا تحرير العقول من ربقة الجمود والخرافات، والإنطلاق بعيدا عن هذه القيود، مثلما كان يفعل الجاحظ.

والبحثُ - في الوقت نفسه - رد على محاولة جهات كثيرة غربية وعربية، نزع صفة الحضارة عن العالم العربي الإسلامي، ولا أدل على ذلك مما يلاحظ عند التأريخ للأفكار، حيث يتم تجاهل الحضارة العربية الإسلامية في كثير من الأحيان، ويكتفى بذكر الحضارة الغربية في أعقاب الحضارة اليونانية ، بدعوى أن هاتين الحضارتين تقومان على العقل، وكأن الحضارة العربية الإسلامية لم تتوسط هاتين الحضارتين، فتحذف من التاريخ وتُنسى، أو تُتناسى على أساس أنها حضارة لا تقوم على العقل، وما زاد هذا الإتجاه تأكيدا؛ حالُ العالم العربي الإسلامي اليوم حيث، العقول يلحقها التعطيل والجمود، وتنخرها الخرافات والتقاليد البالية التي لا تنتمي إلى الجانب المنير من تراثنا، أو لا تمت إليه - في كثير من الأحيان - بصلة. وما زاد الطين بلة "أن التيار المحافظ هو المالك لناصية الإمكانيات في حقل نشر التراث، ومن هنا تغلب على

---

[1] - مروة(حسين)، تراثنا كيف نعرفه، (بيروت:مؤسسة الأبحاث العربية ش.م.م،١٩٨٥م). ص.٢٩.

[2] - بدأ "بيكون" يعمل في "الأورغانون الجديد" منذ سنة ١٦٠٨م، ثم عدل فيه ١٢ مرة، ونشره نشرة نهائية في سنة ١٦٢٠م. [انظر؛ بدوي(عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ط.١(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٨٤م).ج.١، ص.٣٩٤].

النصوص التي تحقق وتنشر سمة المحافظة والإغـراق في العداء للعقل، أو عـدم الـود تجـاه ثمراته ومعطيات براهينه.."[1].

وبحثنا هذا يرمي ـ ضمن ما يرمي إليه من أهداف ـ إلى تأكيد أصالة العقلانية في الفكر الإسلامي وأنها ليست دخيلة عليه، وذلك من خلال التعرض إلى أحد أعلام المعتزلة، ونعني بـه الجاحظ. وسنبين في بحثنا هذا، مظاهر النزعة العقلية عنده، على أن تعقب هذه المحاولة ـ وهذا طموحنا ـ مساهمات أخرى، تعتني بمظاهر العقلانية في تراثنا.

وقد قسمنا البحث إلى ثلاثة أبواب، تشمل مجتمعة سبعة فصول:

الباب الأول؛ خصصناه لتبيان "موقف الفكر الإسلامي من العقل"، وذلك في فصلين:

أفردنا الفصل الأول منه لـ"موقف الكتاب والسنة من العقل"، ويرمي هذا الفصل إلى رسم أحد المحورين المتعامدين اللذين يتحرك وفقهما فكر الجاحظ، ونعني به المحور العمودي.

والفصل الثاني، خاص بـ"موقف مفكري الإسلام من العقل"، ويرمي هذا الفصل إلى رسم المحور الأفقي لتحرك فكر الجاحظ، لاسيما الجانب الإعتزالي وما يحمله في طياته من اقتباسات من الثقافات الأجنبية وعلى رأسها الثقافة اليونانية.

وأما الباب الثاني؛ فجعلناه خاصا بـ"فكر الجاحظ: الأصول والخصائص الفلسفية"، ويشمل ثلاثة فصول:

الفصل الأول منه أفردناه لـ"مناهل فكر الجاحظ". وفيه نتبين أثر المحـورين المـذكورين سابقا في فكر الجاحظ، ونعني بهما الدين الإسلامي في مصادره من جهة، والتراث الإسلامي في إبداعاته واقتباساته من جهة أخرى.

وبسطنا في الفصل الثاني "مذهب الجاحظ ومجمل آرائه". وفيه نتبين أصالة الجاحظ وسبقه المؤكد إلى كثير من الآراء والنظريات التي ظهرت في عصور لاحقة؛ كما أننا نحاول في هـذا الفصل تقديم فكر الجاحظ في ثوب نسق من الأفكار التي تميزها الوحـدة العـضوية ويـسودها الإنسجام.

ووضحنا في الفصل الثالث تصور الجاحظ للعقل. هذا التصور الذي استخلصناه من آثـار الجاحظ التي وصلت إلينا؛ وهو تصور نحسب ـ والله أعلم ـ أنه لم يسبق لأحد أن بحث فيه.

ويكون الباب الثالث من البحث وهو "النزعة العقلية في فكر الجاحظ" ـ وهو متكون مـن فصلين ـ بمثابة التطبيقات، بناء على النتائج التي توصلنا إليها في الفصل السابق. إذ نهتم هنـا بتبيان المجالات التي تظهر فيها نزعة الجاحظ العقلية.

فأفردنا الفصل الأول من هذا الباب لـ"النزعة العقلية ونظرية المعرفة"، ونحاول فيه تبـين دور العقل في الجانب المعرفي.

[1] - عمارة(محمد) ، التراث في ضوء العقل، ط.1(بيروت: دار الوحدة،1980م). ص.284.

وخصصنا الفصل الثاني لـ"النزعة العقلية وفلسفة العمل". وفيه نوضح النزعة العقلية التي تسري في كل جانب من جوانب النسق الفلسفي الجاحظي.

أما المنهج المستخدم في هذا البحث، فهو المنهج التاريخي والمـنهج التحليلـي والمـنهج المقارن. أما الأول فقد فرضته ضرورات مراحل تطور المواقف تجاه "العقل"، وتأكّدت أهميته ـ أيضا ـ في الحديث عن مناهل الجاحظ، وفي الحديث عن تأصيل فكرياته ومواقفه المختلفة. أما المنهج التحليلي؛ فتتأكّد ضرورته عند دراسة النصوص التي هـي الـسبيل القـويم للتوضـيح والإستنباط، وأما المنهج المقارن فيسمح بمقابلة الآراء، بعضها مع بعـض، والموازنـة بينهـا، للكشف عما بينها من شبه وخلاف. وهناك منهج رابع لا غنى عنه في كل بحث فلسفي؛ ونعنـي به المنهج النقدي الذي تتضح وظيفته في تقييم الأفكار.

هذا عرض مختصر لما سنقدمه في هذا البحث، وإن أصبنا حينا، فربما نكون قد أخطأنـا أحيانا، ونأمل أن يكون هذا البحث بداية لما ننوي عمله في المستقبل، والكمال وحـده، وكـل رجائنا أن نكون عند حسن ظن أساتذتنا الذين نتمنى أن يتصيدوا مواضع الخلل ومواطن الزلـل، فبملاحظاتهم وتوجيهاتهم القيمة يقترب البحث مما نطمح أن يكون عليه.

الباب الأول

موقف الفكر الإسلامي
من العقل

الفصل الأول

موقف الكتاب والسنة من العقل

مقام العقل في القرآن:

ليس السبيل إلى الإسلام سبيل إكراه، فالتدين الحـق لا يبنـى إلا علـى أسـاس الحريـة والإختيار، فالمخير متى ميز الرشد من الضلال، أقبل مطيعا أو أدبر مقتنعا بتبعات أفعاله. وليس السبيل إلى الإسلام طريق الخوارق الحسية التي تخضع لهـا الأعنـاق دون اختيـار أو نظـر؛ فالمعجزات "لم تحول جماعة ولا أمة من الشرك إلى التوحيد.. ولم تكن المعجـزات قـط كـل الرسالة السماوية ولا كانت وسيلتها الوحيدة ولا جوهرها ..إن جوهر الرسالة السماوية هو إيقاظ أعظم ما في الإنسان: عقله وقلبه"[1].

وإذا لم يكن الإكراه ولا الخوارق طريقا إلى الإسلام؛ فلـم يبـق سـوى طريـق الحجـة والبرهان، فكثيرا ما أرشد القرآن إلى هذا الطريق، فدعا إلى التدبر في الكون ونظامه وأسراره، الأمر الذي يحيل - في نظر العقل - صدور الكون عن نفسه. فقد جاء في القرآن: "**إن في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، ومـا أنزل ا من السماء من ماء، فأحيا به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة، وتـصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون**"[2].

وألح القرآن على مناداة أصحاب العقول والنهى والألباب في آيات كثيرة، وخصهم بالذكر والإعتبار والتأمل، حتى أن عبارة "أولي الألباب" وحدها تكررت في القرآن الكريم ١٥ مرة.

وإن كان القرآن لا يرد فيه لفظ "عقل" فإن هذا لا ينقص من قيمة العقل، ومن مكانته فـي الإسلام، لأنه وإن لم يرد كذلك، فقد قارب عدد الآيات الخمسين، وردت فيها الألفـاظ (تعقلـون، يعقلون، يعقل، نعقل.. إلخ)[3]، وهو ما يعني فعالية العقل لا جموده.

---

[1] - رضوان(فتحي)، الإسلام والإنسان المعاصر (القاهرة : دار المعارف،١٩٧٥م). ص ص.٥٢-٥٤.

[2] - سورة البقرة: ١٦٤.

[3] - انظر على سبيل المثال لا الحصر: سورة البقرة: ٧٥ ،١٧١ ؛ سورة العنكبوت: ٤٣ ؛ سورة النحل: ١٢.

و لا يخفى على أحد ما بين اللفظين "عقل" و "نعقل" من فرق فالأول قدرة معطلة ساكنة، وأما الثاني فقدرة في حالة نشاط وحركة وعمل.

كما نكشف في القرآن عن تسعة وأربعين استعمالا لفعل "عقَل"، يعرب عنها في أفعال ضمن جمل من بنية مماثلة لهذه الآية "**إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون**"[1]، بحيث يستبدل لفظ "يعقلون" بألفاظ تؤدي المعنى نفسه نحو "يتفكرون، يسمعون، يؤمنون، يذكّرون، يتفقهون، تحكمون ..الخ"[2].

ولم يعرب القرآن عن المكانة والشأن اللذين أعطاهما للعقل بمجرد ذكره فحسب، بل أعرب القرآن بوضوح عن هذه المكانة وهذا الشأن بتبنيه للمنهج العقلي ذاته، ونعني بالمنهج العقلي هنا، ذلك المنهج الذي اتخذه القرآن، واتخذته دعوة الإسلام لهداية الناس، "ففي مرحلة من مراحل تطور الإنسان وتقدمه أرسل الله الرسل ومعهم المعجزات تؤيدهم: يبعثون الموتى، ويبرئون الأكمه والأبرص، و يشقون البحر، ويأتون طائفة من خوارق الأمور، فعجز عنها من يتعاطى فن السحر"[3]، "فلقد كانت الإنسانية في دور طفولتها، أو لم تبلغ بعد سن الرشد والنضوج"[4]، بينما نجد القرآن الكريم معجزة عقلية تتوجه إلى العقل، وتحتكم إليه، وتجعله مناط التكليف، بل ومعيار إنسانية الإنسان، فتعاليم القرآن - وقد جاءت ختاما للشرائع - أصبحت "تهدي الإنسان الذي بلغ سن رشده ومرحلة نضوجه "[5]. لذلك ترك الله عز وجل الإنسان يستدل بعقله من خلال الصنعة على الصانع ومن خلال الإتقان على المتقن، والآيات في هذا الشأن كثيرة[6].

كما ترك الله عز وجل الإنسان يستدل بعقله من خلال الأوامر والنواهي على ما ينفعه وما يضره، فيلتزم بطاعة الله ورسوله إلتزاما عقليا تلقائيا وعن اقتناع لأنه يعلم أن في ذلك خيره وسعادته. والآيات في هذا الشأن كثيرة أيضا[7].

إن هذا المنهج الجديد الذي اتخذه القرآن لهداية الناس، يلفت الإنسان إلى ظواهر "وهي على إلف الناس لها.. لو وجدت من يفكر فيها.. لألفاها في مثل إحياء الموتى، شدهاً للعقل وإدهاشا للنفس"[8].

---

[1] - سورة الرعد: ٤.

[2] - انظر؛ سورة النحل:١١ ، ١٣ ، ٦٥ ؛ سورة الأنعام: ٩٩ .

[3] - رضوان(فتحي)، المرجع السابق، ص ص.٥٤-٥٥.

[4] - عمارة(محمد)، التراث في ضوء العقل، ص.١٥٦.

[5] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[6] - انظر على سبيل المثال: سورة العنكبوت: ٦٣ ؛ سورة يس: ٧٩ ؛ سورة الرعد: ٣،٤.

[7] - انظر على سبيل المثال: سورة البقرة: ٤٤ ؛ سورة الأنفال: ٢٠-٢٢ ؛ سورة البقرة: ٢٤٠-٢٤٢.

[8] - رضوان(فتحي)، المرجع السابق، ص.٦٠.

وتنبه الجاحظ إلى هذا المنهج في كتابه الحيوان الذي يقول فيه: "قف على صغر النحلة وضعف أيدها، ثم ارم بعقلك إلى قول الله **(ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللا)**[1] فإنك تجدها أكبر من الطود وأوسع من الفضاء. ثم انظر إلى قوله: **(حتى إذا أتوا على واد النمل)**[2]، فما ترى في مقدار النملة في عقل الغبي، وغير الذكي؟ فانظر كيف أضاف الوادي إليها، وخبر عن حذرها ونصحها لأصحابها، وخوفها ممن قد مكّن، فإنك تجدها عظيمة القدر، رفيعة الذكر، قد عظّمها في عقلك، بعد أن صغّرها في عينك"[3].

وترك الله عز وجل الإنسان يستدل بعقله من خلال النظر فيمن أهلكه الله، على صغر أقدار الهالكين، وإن تعنتوا وتجبروا، فعرفهم عجزهم وذكّرهم بصغر أقدارهم بأن عذّبهم "بالجراد والقمل والضفادع الضعيفة، بدلا من الشياطين والعفاريت والملائكة والماء والريح والحيوانات السامة "[4].

إن المقام لا يسعنا لاستقصاء جميع الدلائل على مكانة "العقل" الرفيعة في الإسلام، فحسبنا ما ذكرنا؛ لأننا "إذا ذهبنا نستقصي الدلائل على مكانة العقل في الإسلام فسنضطر إلى استعراض الإسلام كله"[5].

ومجمل القول أن ما يلفت الإنتباه في الظاهرة العقلية حسب استعمال القرآن لها:

أولا: أن العقل ورد مشارا إليه بألفاظ كثيرة؛ كالقلب، والحجر، والحياة، والسلطان البين، والسمع، والتذكر، والتفكر، والفقه، وغيرها، والآيات الدالة على ذلك كثيرة[6]. وهذه الإستعمالات الكثيرة تدل - من جهة - على فاعلية "العقل" وأنه ليس ملكة محدودة ؛ كما تدل - من جهة أخرى - على أن هذه الفاعلية غير مجزأة، بل "تستخدم نشاط الأذن والعين والعاطفة والذكرى

---

[1] - سورة النحل: ٦٨.

[2] - سورة النمل: ١٨.

[3] - الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط.٣(بيروت: دارالكتاب العربي،١٩٦٩م).ج١، ص.٥٤٥.

[4] - المصدر نفسه، ص.٥٤٦.

[5] - الغزالي(محمد)، ظلام من الغرب، (باتنة: دار الشهاب،١٩٨٦م). ص.٣١.

[6] - انظر؛ سورة ق:٣٧؛ سورة الفجر:٥؛ سورة يس:٧٠؛ سورة الكهف:١٣-١٤. ويقول الزمخشري في تفسير الآية: "**لمن كان له قلب**"[سورة ق:٣٧] "إنه ما من أحد إلا وكان له قلب، فلم يبق إلا أن يكون القلب هنا عقلا واعيا يتدبر به".[تفسير الكشاف، تحقيق محمد مرسي عامر، ط.٢(القاهرة:دارالمصحف،١٩٧٧م).ج٦، ص.٣٠]. ويقول الجاحظ في تفسير الآية: "**هل في ذلك قسم لذي حجر**" [سورة الفجر:٥] "وإنما سمي العقل عقلا وحجرا (...) لأنه يزم اللسان.. ويعقله عن أن يمضي فرطا في سبيل الجهل والخطأ والمضرة، كما يعقل البعير، ويحجرعلى اليتيم". [الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ط.١(بيروت:دار الحداثة،١٩٨٨م). ج١، ص.١٠٢].

والتعرف والإستبطان والنفاذ"[١]، ففي طريقة استخدام العقل في القرآن، الإشارة إلى علاقة "الحواس" بـ"العقل"، فالعقل في القرآن يشير إلى الفهم المبني على تجربة معينة (سمع، رؤية..)، فالحواس منطلق التفكير والتدبر، لأن الليل والنهار والكواكب وباقي الآيات، ظواهر محسوسة مشاهدة يستدل بها على ما وراءها من حكمة تدل على ا فاطر هذا العالم المشاهد[٢]، وقد تنوب بعض الحواس عن العقل في الرفض والقبول، فالأذن هي التي تستسيغ - في اللغة العربية - وليس العقل.

إن نعمة الحواس تكمن في كونها مقومات ازدهار العقل، وتعطيلها يوقع في الضلال. إن هذا التكامل بين "الحواس - المنطلق" وبين العقل، يجعلنا نصف الظاهرة العقلية في القرآن بأنها استدلالية وسببية، فما نراه بحواسنا من آيات أو ما نسميه: العالم المشاهد، دليل على الغائب أي ما وراء المشاهد، وليس هذا العالم إلا نتيجة ترتبط ارتباطا ضروريا وعقليا بالسبب الأول وهو ا . وسنجد صدى هذه الفكرة لدى الجاحظ، ويكفي أن نقول هنا أن كتابه "الحيوان" إنما ألّفه تكريسا لهذا التعاون بين الحس والعقل، بين العالم المشاهد والعالم الغائب، تكريسا لمبدأ "قياس الغائب على الشاهد".

ثانيا: أن العقل غريزة إلهية في الإنسان، وهو واحد لدى البشر جميعا. وهو هبة من ا إلى الإنسان على حد قول الجاحظ: "لم أعطاه العقل؟! إلا للإعتبار والتفكير"[٣]. ولكون العقل واحدا في طبيعته لدى الناس جميعا، نجد الخطاب القرآني لإعمال العقل والتدبر والنظر، يشمل الناس جميعا، وهذا الشمول يدل على اتصاف الحجة القرآنية بالوضوح والبساطة، بحيث "يدركها العقل إدراكه لمسلمات العلوم"[٤] فهو يحدسها أو يدركها إدراكا مباشرا. ومرة أخرى؛ سنصادف هذه الفكرة عند الجاحظ؛ قبل أن نجدها عند "ديكارت"، وأعني بها فكرة أن العقل "أعدل الأشياء قسمة بين الناس"، والعجيب أن هذه الفكرة دفعت بكل من الجاحظ وديكارت إلى الدعوة إلى "الوضوح" و"البساطة"، نجد هذه الدعوة في كتاب "البيان والتبيين"، وليس معنى هاتين العبارتين - في اللغة - سوى الوضوح والتوضيح؛ كما نجد هذه الدعوة في كتاب "مقال عن المنهج"،

---

[١] - أركون(محمد)، الفكرالعربي، ترجمة الدكتورعادل العوا، ط.٢(الجزائر:ديوان المطبوعات الجامعية،١٩٨٢م). ص ص.٩٨-٩٩.

[٢] - إذا تدبرنا هذه الآية على سبيل المثال: "**إنا منزلون على أهل هذه القرية رجزا من السماء بما كانوا يفسقون، ولقد تركنا منها آية بينة لقوم يعقلون**" [سورة العنكبوت:٣٤-٣٥]؛ فإننا نجد فيها ربطا بين الظاهرة العقلية وبين الإعتبار بعد الذكرى، بعد معاينة ما آل إليه أهل القرية.

[٣] - الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.٥٤٣.

[٤] - سالم(أحمد موسى)، العقل العربي ومنهج التفكير الإسلامي، (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٠م). ص.١٥٥.

والمنهج الديكارتي إنما يقوم على أساسين: هما البداهة والإستنباط، وأحكام البداهة لا يرقى إليها الشك عند ديكارت لما تتميز به من "وضوح"[1].

إن النزعة العقلية في الإسلام واضحة بجلاء، فلقد رفع الإسلام من شأن العقل حتى بدا واضحا أن "من خصائص الإسلام الأولى أنه دين يقوم على العقل، ويبني الإيمان على التفكير الصائب والنظر العميق"[2]، فلم يبق العقل الإنساني على ما كان عليه قبل القرآن، من ركون إلى المعجزات وخوارق العادات، لذا فالمعجزة الكبرى التي جاء بها الإسلام هي "حجة مودعة في كتاب يقرأه الناس، وتعيه عقولهم.. ويجدون فيه أساليب الفكر المحرر من الخرافة والوهم"[3]، والإسلام بهذا، هو الدين الوحيد الذي يعتمد على العقل.

إن أصل الأصول في المسيحية؛ "والذي لا يختلف فيه كاثوليك، ولا آرثوذكس ولا بروتستانت، هو أن الإيمان منحة لا دخل للعقل فيها، وأن من الدين (...) ما يناقض أحكام العقل، وهو مع ذلك مما يجب الإيمان به (...) فمجرد الإيمان كاف في الخلاص، ثم الويل كل الويل لطالب الفهم إذا أدى اجتهاده إلى شيء يخالف ما تعلق به إيمانه.."[4]. أما في الإسلام، فإن "ما ينكره العقل يستحيل أن يكون دينا"[5]، وليس هناك خصومة بين الإيمان والعقل، حيث يلتقي الإيمان القلبي بالأدلة العقلية، "فالعقل والقلب وجهان لعملة واحدة، وهما في لقائهما أشبه ما يكونان باليدين تغسل إحداهما الأخرى"[6].

إن القرآن الكريم لم يكن منطلقا لصياغة علم الكلام الإسلامي أو الفلسفة الإسلامية فحسب، بل كان المعين الذي لا ينضب للتيار العقلاني في الحضارة الإسلامية، "فالتيار العقلاني في حضارتنا العربية الإسلامية ـ وفرسانه "المعتزلة" بخاصة و"أهل العدل والتوحيد" بعامة ـ قد انطلقوا على درب التفلسف والإبداع الفلسفي من "النقل" أي القرآن الكريم الذي أعلى مقام العقل (...) وصاغوا "علم الكلام الإسلامي" أو "علم التوحيد" فلسفة إسلامية مؤسسة على الوحي الإلهي"[7].

ولم يقتصر أثر "القرآن" على علم الكلام وحده، بل شمل الفكر عامة، فسلطان العقل هو السمة التي تعد القاسم المشترك بين جميع الميادين الفكرية، فهذه السمة قد لازمت الفكر في

---

[1] - فضل ا (مهدي)، فلسفة ديكارت ومنهجه، نظرة تحليلية ونقدية، ط.١(بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٣م).ص ص.١٠٤-١٠٥.

[2] - الغزالي(محمد)، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، (الجزائر: دار الكتاب،١٩٨٨م). ص.٢١٩.

[3] - رضوان(فتحي)، المرجع السابق، ص.٥٥.

[4] - عبده(محمد)، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، ط.٢(بيروت: دار الحداثة). ص.٣٥.

[5] - الغزالي(محمد)، ظلام من الغرب، ص.٣٠.

[6] - قسوم(عبد الرزاق)، "المسلم المعاصر بين عقيدة الفلاسفة وإيمان العجائز"، في: مجلة العالم، العدد ٢٨٠،١٩٨٩م. ص.٣٣.

[7] - عمارة(محمد)، "العقلانية الإسلامية"، في: مجلة العربي، العدد ٣٤١، ١٩٨٧م. ص ص.٢٤-٢٧.

آدابه وفلسفته وعلومه حتى كـان العقل "من أمضى الأسلحة التي شهرها المفكرون العرب في ظل الإسلام سواء كان ذلك في تثبيت دعائم المنهج الفلسفي لديهم، أو في محاولة دحضه ونقضه ورفضه"[1].

وبحثنا هذا يرمي ـ ضمن ما يرمي إليه من أهداف ـ إلى تأكيد أصالة العقلانية في الفكر الإسلامي وأنها ليست دخيلة عليه، وذلك من خلال التعرض إلى أحد أعلام المعتزلة، ونعني بـه "الجاحظ" الذي كان يصدر في عقلانيته من النقل، وسنذكر لاحقا وجه الأثر الذي تركـه القـرآن على عقلانية الجاحظ.

مقام العقل في الحديث:

إن الحديث النبوي الشريف لا يختلف عن القرآن في موقفه من العقل، فالحـديث النبـوي يذكر مادة "عقل" بصيغته الفعلية شأنه في ذلك شأن القرآن؛ من ذلك قول الرسـول (ص) وهـو يصف الذين تلهيهم الأعراض الدنيوية عن حقائق الوجود: "**وإن هؤلاء لا يعقلون، إنما يجمعون الدنيا**"[2]. فالعبارة (لايعقلون) تدل على عدم الإدراك والفهم.

ولكن الحديث النبوي ينفرد بذكر مادة "عقل" بصيغته الإسمية؛ كالحديث الذي يصف النساء بأنهن "**ناقصات عقل ودين**"[3]، وفي هذا الحديث "اعتُبر النسيان أو عدم التذكر من نقصان العقـل عند المرأة "[4]، لأن الرسول (ص) علل هذا النقصان بقوله: "**أما نقصان العقل فشهادة امـرأتين**

---

[1] - آل ياسين(جعفر)، المدخل إلى الفكر الفلسفي عنـد العـرب، دراسـة فـي التـراث، ط.٢(بيـروت: دار الأندلس، ١٩٨٠م) ص.٢٦.

[2] - البخاري(محمد بن إسماعيل أبو عبدا)، الجامع الـصحيح المختـصر، تحقيـق مـصطفى ديـب البغـا، ط.٣(بيروت:دارابن كثير,اليمامة،١٩٨٧م).ج٢، ص.٥١٠؛ مسلم(أبوالحسين بن الحجاج القشيري النيـسابوري)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي(بيروت:دارإحياء التراث العربي).ج٢، ص.٦٨٩؛ العسقلاني(أحمـد ابن علي بن حجر أبوالفضل الشافعي)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبـدالباقي, محـي الدين الخطيب (بيروت:دارالمعرفة،١٣٧٩هـ).ج٣، ص.٢٧٧؛ ابن حبان(محمد بن أحمد أبو حـاتم التميمـي)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط.٢(بيروت: مؤسسة الرسالة،١٩٩٣م).ج٨، ص.٥١.

[3] - في صحيح البخاري أنه "خرج رسول ا (ص) في أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء فقال: **يـا معشر النساء تصدقن فإني أريتكن أكثر أهل النار فقلن وبم يا رسول ا قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير مـا رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن. قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسـول ا قال أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى. قال: فذلك نقصان من عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟ قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان دينها**". [صحيح البخاري، ج١، ص.١١٦؛ صحيح مسلم، ج١، ص.٨٦].

[4] - الجوزو(محمد علي)، المرجع السابق، ص.١٤٤.

تعدل شهادة رجل فهذا نقصان العقل". وتوضيح ذلك أن المرأة تحتاج عند الشهادة إلى امرأة أخرى، تستدرك ما فاتها أن تذكره، وتذكّرها به، لقوله تعالى: "**أن تضلّ إحداهما فتذكّر إحداهما الأخرى**"[١]. وهكذا يكون قد ترتب على أساس "العقل" حكمٌ شرعي يقضي بأن شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل واحد.

كما ترد مادة "عقل" بالصيغة السابقة نفسها "في سؤال الرسول عن "ماعز بن مالك الأسلمي"[٢] الذي جاء يعترف أمامه بالزنا، "فأرسل رسول ا (ص) إلى قومه فقال: **أتعلمون بعقله بأسا تنكرون منه شيئا؟** فقالوا: ما نعلمه إلا وفي العقل من صالحينا فيما نرى"[٣]. وهذا الحديث يجعل "العقل" مناط المسؤولية والتكليف، فلا مسؤولية على من لا عقل له.

وهذا حديث آخر وردت مادة "عقل" فيه بصيغة اسم التفضيل مما يدل على المدح والثناء وذلك في قول الرسول (ص): "**يقال للرجل ما أعقله وما أظرفه وما أجلده** .."[٤].

وهذا المدح والثناء والتكريم والتقدير للعقل يتجلى أيضا عندما يختصر الرسول (ص) المروءة في العقل فيقول: "**كرم الرجل دينُه، ومروءتُه عقلُه، وحسبه خلقُه**"[٥].

وورد ذكر "العقل" في الحديث مشارا إليه بألفاظ منها "الحلم" و"النهى". وذلك في قول الرسول (ص) للأشج أشج عبد آلاف: "**إن فيك خصلتين يحبهما ا : الحلم والأناة**"[٦]. وكذلك في قوله وهو يمسح مناكب الناس في الصلاة : "**استووا ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم، ليليني منكم أولوا الأحلام والنهى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**"[٧].

إن هذين الحديثين قد اتفقا على مدح العقل والرفع من شأنه فهو في الحديث الأول خصلة يحبها ا عز وجل في عباده، وعلى أساسه تم ترتيب التقديم والتفضيل في صفوف المسلمين كما في الحديث الثاني.

---

[١] - سورة البقرة: ٢٨٢.

[٢] - **ماعز بن مالك الأسلمي:** " قال بن حبان له صحبة وهو الذي رجم في عهد النبي ثبت ذكره في الصحيحين وغيرهما من حديث أبي هريرة وزيد بن خالد وغيرهما (...) قال [النبي عنه(لقد تاب توبة لو تابها طائفة من أمتي لأجزأت عنهم)، وفي صحيح أبي عوانة وابن حبان وغيرهما من طريق أبي الزبير عن جابر أن النبي لما رجم ماعز بن مالك قال لقد رأيته يتحضحض في أنهار الجنة. ويقال ان اسمه عريب وماعز لقب (...) وفي حديث بريدة ان النبي قال استغفروا لماعز". [ا بن حجر العسقلاني (أحمد بن علي أبو الفضل)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد البجاوي، ط.١(بيروت: دار الجيل،١٩٩٢م). ج٥، ص.٧٠٥].

[٣] - صحيح مسلم، ج٣، ص.١٣٢٣.

[٤] - صحيح البخاري، ج٥، ص.٢٣٨٢؛ ج٦، ص.٢٥٩٦. صحيح مسلم، ج١، ص.١٢٧.

[٥] - ابن حنبل(أحمد أبو عبدا الشيباني)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، (مصر: مؤسسة قرطبة).ج٢، ص.٣٦٥.

[٦] - صحيح مسلم، ج١، ص.٤٨.

[٧] - المصدر نفسه، ص.٣٢٣.

إن هذه الأحاديث التي سبق ذكرها كلها وردت في كتب الحديث الصحيحة[1]. وهـي كمـا ذكرنا أحاديث ترفع من شأن العقل، وتمدحه وتختصر المروءة فيه، وتجعله مناط التكليف، وتعده آلة الإدراك والفهم، وعلى أساسه يتم التقديم والتفضيل.

وهناك أحاديث أخرى لا نجدها في كتب الحديث الصحيحة، وإن كانـت فـي مجملهـا لا تتعارض مع جوهر ما يدعو إليه الإسلام.

فمن هذه الأحاديث ما يدعو إلى استعمال "العقل" في العبادة وفي طاعة ا . إذ ليست العبرة بكثرة التعبد، أو الظهور بمظهر العبادة، بل بقدرة ما بلغه عقل المرء في الدنيا، وعلـى أساسـه يكون الجزاء في الآخرة[2].

وإلى هذا المعنى يشير الجاحظ في قوله: "والحكم هاهنا - أي الدنيا - الحكم هناك - أي الآخرة (...) من كان ليس له من العقل ما يعرف به كيف دبرت أمور الدنيا فكذلك هو إذا انتقل إلى الدين، فإنما ينتقل بذلك العقل فبقدر جهله بالدنيا يكون جهله بالآخرة أكثر، لأن هذه شـاهدة، وتلك غيب ، فإذا جهل ما شاهد فهو بما غاب عنه أجهل"[3].

ومن تلك الأحاديث أيضا ما يدعو إلى التقرب بالعقل، إذ التقرب به أولى من التقرب بأبواب البر[4]، وميزان الأعمال كلها هو العقل، فعلى أساسه تنزل الناس منازلهم، ووفقا له يتغير أسلوب الخطاب[5].

وإن كان الحديث النبوي وهو السنة القولية، قد أشاد بالعقل؛ فإن في السنة الفعلية ما يدل على أن الرسول (ص) قد مارس القياس وهو استدلال عقلي، ولا أدل على ذلك من هذا الخبر الذي نجده في أصح كتاب بعد القرآن الكريم:

---

[1] - سيرد تعريف الحديث الصحيح والحديث الحسن والحديث الضعيف لاحقا. [انظر؛ بحثنا هذا؛ ص.٢٥].

[2] - وإلى هذا يشير الحديث الذي روي عن ابن عباس أنه دخل على عائشة فقال: يا أم المؤمنين، أرأيت الرجـل يقل قيامه ويكثر رقاده، وآخر يكثر قيامه ويقل رقاده أيهما أحب إليك؟ قالت: سألت رسول ا (ص) كما سألتني عنه فقال: "**أحسنهما عقلا**"، قلت: يا رسول ا ، أسألك عن عبادتهما، فقال: "**يا عائـشة، إنهمـا يـسألان عـن عقولهما فمن كان أعقل كان أفضل في الدنيا والآخرة** ".[ابن الجوزي(أبو الفرج عبد الرحمن بن علي)، كتـاب الأذكياء، ط.٤(بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م). ص ص.٧-٨.]

[3] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.٧٨.

[4] - قال عليه السلام لعلي: "إذا تقرب الناس بأبواب البر فتقرب أنت بعقلك". [انظر؛ الغزالي(أبو حامد)، ميـزان العمل، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩م). ص.٩٣].

[5] - يذكر أبو حامد الغزالي، أن الرسول (ص) قال: "**إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل النـاس منـازلهم ونكلـم الناس بقدر عقولهم**"، وعنه أيضا أنه قال: " **ما أحد يحدث قوما حديثا لا يبلغه عقولهم إلا كان ذلك فتنـة علـى بعضهم**". [المصدر نفسه، ص.١١١].

فعن أبي هريرة أن أعرابيا أتى رسول الله (ص) "فقال يا رسول الله إن امرأتي ولدت غلاما أسود. فقال: **هل لك من إبل**؟ قال: نعم، قال: **ما ألوانها؟** قال: حمر، قال: **هل فيها من أورق؟**[1] قال: نعم، قال: **فأنى كان ذلك**؟ قال: عرق نزعه، قال: **فلعل ابنك هذا نزعه عرق**"[2].

فما دام الإنسان كائنا طبيعيا، فإن القوانين الطبيعية تنطبق عليه كما تنطبق على الكائنات الحية الأخرى من بهائم ونباتات. ومن هذه القوانين الطبيعية قانون الوراثة الذي يسري مفعوله على الإنسان. وإذا كانت الطفرة الوراثية يمكنها أن تحدث على مستوى البهائم، فإن هذه الإمكانية واردة في حق البشر أيضا، وبمعنى أوجز؛ قياسا على حدوثها في البهائم، نعلم إمكانية حدوثها في البشر.

وفي السنة - قياسا على وجوب قضاء الدين - يجب ومن باب أولى قضاء الدين إذا كان في حق الله. فعن ابن عباس (ض) أن امرأة جاءت إلى النبي (ص) "فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: **نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء**"[3].

إلا أن الحديث عن مكانة العقل في السنة النبوية، يقودنا إلى الحديث عن الحملة التي شُنت على "أحاديث العقل" من رجال "السلفية"[4]، إلى الحد الذي جعلهم يرون أن لا حديث مأثور عن النبي (ص) في العقل، ويحكمون بالضعف أو الوضع على كل ما ورد في فضل العقل من أحاديث قد نسبت إلى الرسول عليه الصلاة والسلام[5]. ومع إنكارهم لأحاديث العقل؛ فهم لا ينكرون "العقل" نفسه "لأن السمعيات قد تحدثت عنه[6] (...) ولكنهم أنكروا "العقل" كما تصوره الفلاسفة اليونان، ومن نحا نحوهم من علماء الإسلام وفلاسفته، فرفضوا أن يكون العقل جوهرا قائما بنفسه، وقالوا إنه لا يعدو أن يكون الغريزة التي جعلها الله في الإنسان ليعقل بها (...) ذلك أن القول بأنه جوهر قائم بنفسه، يجعله أداة تدرك كنه الأشياء، وإن لم ترد فيها نصوص، أما إذا

---

[1] - **الورقة:** سواد في غبرة، والأورق: الذي لونه لون الرماد.

[2] - صحيح البخاري، ج٦، ص.٢٥١١.

[3] - المصدر نفسه، ج٢، ص.٦٥٦.

[4] **- السلفية:** مصطلح يحيط بمضمونه الغموض، فهناك من يعني بالسلفية التيار المحافظ والجامد في حياتنا الفكرية. وهناك من يراه التيار الأكثر تحررا من الخرافة والبدع، والأكثر استنارة في مجال الفكر الديني. فمن السلفيين من يتنكر للعقل، وينكر عليه القدرة على البرهنة والحكم والتمييز بين ما هو حسن ونافع وما هو قبيح وضار، ويحصر القدرة على ذلك في النصوص والمأثورات وحدها. ومن السلفيين أيضا من يعلي مقام العقل ويعزز من سلطانه، ويعده الأداة في فهم ما جاءت به النصوص والمأثورات. [انظر؛ عمارة(محمد)، التراث في ضوء العقل، ص ص.٢٣٦-٢٣٧].

[5] - انظر؛ المرجع نفسه، ص.٢٢٥.

[6] - إشارة إلى قوله تعالى: "**وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير**". سورة الملك: ١٠.

كان مجرد غريزة جعلها ا في الإنسان ليعقل بها، فإن هذا التصور لـه يوحي بعدم اسـتقلاله بالإدراك"[1].

ومن أهم الذين يمثلون هذا الإتجاه؛ الإمام "أحمد بن حنبل"[2]، إمام السلفية الذي "قـد أفتـى بوجوب التزام الحـديث الضعيف، والإمتناع عن "الرأي" عند وجـوده، كمـا أفتـى بـالحكمين المختلفين في الأمر الواحد عند وجود نصين متعارضين فيه، وذلك دون إعمـال "الـرأي" فـي الموازنة بينهما والترجيح لأحدهما على الآخر [وكان] يقول: لا يثبت شيء من الـرأي، علـيكم بالقرآن والحديث والآثار"[3].

فالسلفية يحصرون أحكام الدين والدنيا في النصوص والمأثورات، وهم قد يضطرون إلـى الأخذ بالرأي عندما لا يوجد نص أصلا؛ إلا أنهم "يعودون فيقتربون بهذا "الرأي" من "النصوص والمأثورات"، وذلك عندما يقدمون مرتبة "الرأي" المروي عن الذين شاهدوا التنزيـل، أي "رأي الصحابة"، ثم "الرأي المفسر للنصوص"، ثم "الرأي الذي تواطأت عليه الأمة خلفهم عن سلفهم".. يقدمون ذلك "الرأي" على غيره.. ثم يعودون، أيضا فيقررون أن هذا "الرأي"، في هذه الحـالات، وبهذه الشروط، لا يفيد أكثر من "الظن".. وأنه غير ملزم للآخرين، بل ومذموم"[4].

ومن الذين يمثلون هذا التيار أيضا؛ عدا "ابن حنبل"؛ ابن عبد البر الأندلسي[5]، وفخر الـدين الرازي[6]، وابن قدامة المقدسي[7]، وابن تيمية[1]، وابن قيم الجوزية[2]، وغيرهم ممن قادوا الحمـلات ضد التيار العقلي.

---

[1]- عمارة(محمد)، التراث في ضوء العقل، ص ص.٢٢٤-٢٢٥.

[2]- **ابن حنبل:** هو الإمام أبو عبد ا أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني البغدادي، ولد سنة ١٦٤ هـ، طلب العلـم وهو صغير، وامتحن أيام خلافة المأمون بالقول بخلق القرآن، وتوفي سنة سنة٢٤١ هـ. وأشهر مؤلفاته "المسند" جمع فيه أحاديث النبي (ص).[انظر؛ الذهبي، المصدر السابق، ج١١.ص.١٧٧].

[3]- عمارة(محمد)، التراث في ضوء العقل، ص.٢٠٣.

[4] - المرجع نفسه، ص ص.٢٠٣-٢٠٤.

[5]- **ابن عبد البر الأندلسي:** (٣٦٨-٤٦٣هـ). هو أبو عمر يوسف بن عبد ا بن محمد بن عبد البر بن عاصـم النّمري الأندلسي القرطبي المالكي، حافظ المغرب صاحب التصانيف الفائقة، من أهم مؤلفاته التمهيد والإسـتذكار والاستيعاب وغير ذلك. [انظر؛ الذهبي، المصدر السابق، ج١٨. ص.١٥٣].

[6]- **فخر الدين الرازي:** (ت.٦٠٦هـ). هو محمد بن عمر الرازي، صاحب تفسير مفاتيح الغيـب، والمحـصل. [انظر؛ السبكي (أبو نصر عبد الوهاب)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق د.عبد الفتاح محمد الحلـو، د.محمـود محمد الطناحي، (الجيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان،١٩٩٢م). ج٢، ص.٥٦].

[7]- **ابن قدامة المقدسي:(** ٥٤١-٦٢٠هـ) هو موفق الدين أبو محمد عبد ا بن أحمد بن محمد بن قدامـة بـن مقدم بن نصر المقدسي الجماعيلي ثم الدمشقي الصالحي الحنبلي صاحب المغني في الفقه الحنبلي، كان إمام أهل زمانه في الشام، إماما في التفسير والحديث والفقه، له كتاب المغني والكافي والمقنع وغير ذلك. [انظر؛ الـذهبي، المصدر السابق، ج٢٢. ص.١٦٥].

إن رافضي التيار العقلي - قد جانبهم الصواب - لأن هذه الأحاديث قد بلغت من الكثـرة حدا لا يمكن معه أن تكون كلها موضوعة.

إن هذا الموقف المعادي لكل حديث عن العقل، لـه أسباب كثيرة، فبعـد قـضية "خلـق القرآن"[3] وما أعقبها من محنة أضاعت الثقة بالمتكلمين - لاسيما المعتزلة - لارتباطهم بالسلطة من جهة، ولاتصالهم بفلسفة اليونان من جهة أخرى، ظهر على الساحة الإمام "ابن حنبل" الـذي قاده عداؤه للفلسفة اليونانية "إلى معاداة علم الكلام الإسلامي وتجريح جميع المتكلمين.. فنفر من العقلانية ووقف عند النصوص وحدها.. بل عند ظواهر النصوص (...) وصاغ أصول "المـنهج النصوصـي" المعتمد على الأخبار وحدها، والرافض لما عدا النـصوص مـن أدوات التفكيـر والبحث والبرهان"[4].

ثم "حدث الإنقلاب التركي المملوكي.. وكان الترك المماليك عسكرا جفاة ضيقي الأفـق لا دربة لهم ولا قدرة على استيعاب العقلانية الإسلامية. وكانوا بحاجة إلى تأييد العامة فيما اعتزموا من تغييرات. فانتزع الترك المماليك أئمة التيار العقلاني من مواقع القيادة والتـأثيرات الفكريـة والسياسية، وزجوا بهم في السجن، ونفوهم من الأرض، وأتـوا بأقطـاب التيـار النـصوصي (المضطهدين بالأمس) وملأوا بهم هذه المراكز للتوجيه والتأثير والتنفيذ. وأصبح التيار العقلاني فكرا محرما يلاحقه الإضطهاد في عهد المتوكل (...) وبلغ اضطهاد التيار العقلاني إلـى الحـد الذي اجتمع فيه أئمة التيار النصوصي بتشجيع من الخليفة "القادر با "[5]، فأصدروا مرسوما سمي "الإعتقاد القادري" على نحو يشبه المراسيم الكنسية الغربية، جاء فيه:

---

[1]- **ابن تيمية:(** ٥٤٢-٦٢٢ هـ) هو فخر الدين أبو عبد ا محمد بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخـضر بن علي بن عبد ا ابن تيمية الحراني الحنبلي صاحب التفسير الكبير، ولد بحران وتفقه ببغـداد علـى ناصـح الإسلام ابن المني وأحمد بن بكروس وأخذ العربية عن أبي محمد ابن الخشاب وسمع الحديث من أبي الفتح بـن البطي وآخرين. وصنف مختصرا في المذهب وله النظم. [انظر؛ المصدر نفسه، ص ص.٢٨٩-٢٩٠].

[2]- **ابن قيم الجوزية:** (ت.٧٥١هـ). هو شمس الدين أبو عبد ا محمد بن بكر بن أيوب بن سعد الزرعـي ثـم الدمشقي، الفقيه الحنبلي، المفسر النحوي الأصولي المتكلم الشهير بابن القيم الجوزية، لازم شيخه ابن تيمية واخذ عنه وحبس معه، ولم يفرج عنه إلا بعد وفاة شيخه، له مصنفات كثيرة ونفيسة، منهـا إعـلام المـوقعين، وزاد المعاد، وغيرها. [انظر؛ ابن كثير، البداية والنهاية، (بيروت: مكتبة المعارف، بلا سنة). ج١٤، ص.٤٦].

[3]- ويقول محمد عمارة في هذا الشأن: "..ولما كانت محنة ابن حنبل والإضطهاد الذي نزل به في عهد المأمون، والمعتصم والواثق (الخلفاء المعتزلون) أضفت محنته على مذهبه الفكري ما لم يكن يكتسبه بغير هذه المحنة وهذا الإضطهاد (...) إذ اكتسب الرجل تجلة وإعظاما لدى العامة..".[العقلانية الإسلامية، ص ص.٢٤-٢٧].

[4]- المرجع نفسه، ص ص.٢٤-٢٧.

[5]- **الخليفة القادر با :** (٣٣٦هـ- ٤٢٢هـ)، هو الخليفة أبو العباس أحمد بن الأمير إسحاق بن المقتدر جعفر بن المعتضد العباسي البغدادي. وكان دينا عالما متعبدا وقورا. تفقه على أبي بشر أحمد بن محمد الهروي. وصـنف كتابا في الأصول ذكر فيه فضل الصحابة وتكفير من قال بخلاق القرآن وكان ذلك الكتاب يقرأ في كل جمعة فـي حلقة أصحاب الحديث ويحضره الناس مدة خلافته وهي ٤١ سنة وثلاثة أشهر. واستتاب القادر فقهـاء المعتزلـة

١ ـ يمنع تدريس علم الكلام والمناظرة في مسائله، وخاصة الإعتزال..

٢ ـ يلعن المعتزلة على منابر المساجد،حتى يصير ذلك سنة من سنن الإسلام.

٣ ـ تحريم قول المعتزلة في "التوحيد" وفي "خلق القرآن".

٤ ـ تحريم قول المعتزلة في "العدل"، والحديث عن أن الخلق لا قدرة لهـم، بـل كلهـم عاجزون.

٥ ـ تحريم قول المعتزلة في "المنزلة بين المنزلتين"، ويقرر مذهب المرجئة[1] فـي هـذا الشأن.

حدث هذا رغم أن الإسلام أكد على أن الإجتهاد فرض كفاية، ورغم اتفاق أئمة الإجتهـاد على مشروعية "التعددية" الفكرية عندما قرروا أن اجتهـاد المجتهـد غيـر ملـزم للمجتهـدين الآخرين.."[2]

وهكذا كانت بداية "إغلاق باب الإجتهاد" فنشأ الرأي المعارض لعلم الكلام، والرافض للرأي والقياس والتأويل وكل ما عدا ظواهر النصوص من أدوات الإستدلال، هذا الرأي الذي شرع في تحريره المحدثون والفقهاء الذين اندفعوا إلى أكثر العلوم حيادية : التفسير والحديث، وهكذا زاد النفور من "العقل" وأنكرت أحاديث العقل. وما أخذه الفلاسفة المسلمون من اليونان مـن أفكـار فلسفية، قد زاد أصحاب الحديث نفورا من أحاديث العقل.

ومن هذه الأسباب التي أدت إلى نشوء رافضي التيار العقلي، أسباب تمتزج بأهداف دينية، وذلك خوفا من أن ينساق المسلمون وراء العقل وحده، وإن فعلوا فقد أصبح العقل هو إمـامهم و محط رحالهم، مما يوقع في نزعة التغالي في تحكيم العقل وتعظيمه، والتي تنـسب عـادة إلـى المعتزلة، فكان أن قابلتها نزعة تغال من المحدثين في تعطيل العقل.

فتبرأوا من الاعتزال والرفض. وامتثل ابن سبكتكين أمر القادر فبث الـسنة بممالكـه وتهـدد بقتـل الرافـضة والإسماعيلية والقرامطة والمشبهة والجهمية والمعتزلة ولعنوا على المنابر. وعاش سبعا وثمانين سـنة. [انظـر؛ الذهبي، المصدر السابق، ج ١٥، ص ص.١٢٨-١٣٧].

[1]- **المرجئة:** إن كلمة :المرجئة: اسم فاعل من الإرجاء. والإرجاء معنيان: الأول؛ التأخير والإمهـال. الثـاني؛ إعطاء الرجاء، تقول: أرجيت فلانا؛ تريد أنك أعطيته الرجاء. إنه يجوز أن تكون تسمية هذه الفرقـة بالمرجئـة مأخوذة من المعنى الأول لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية وعقد القلب. ويجوز أن تكون مأخوذة من المعنـى الثاني، لأنهم كانوا يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة، فقد كانوا يعطون المـؤمن العاصي الرجاء في ثواب ا . إن من الناس من يقول: الإرجاء؛ تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضي عليه في الدنيا بحكم ما. وعلى هذا التفسير تكون المرجئة فرقة مقابلة للوعيدية (جمهور المعتزلة). ومـن الناس من يقول: الإرجاء؛ تأخير علي بن أبي طالب (ض) عن الدرجة الأولى إلى الدرجة الرابعة. وعلـى هـذا تكون المرجئة فرقة مقابلة للشيعة. والمرجئة على أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئـة الجبرية، والمرجئة الخالصة. [الأشعري، المصدر السابق، ج١، ص.١٩٧].

[2]- عمارة(محمد)، العقلانية الإسلامية، ص ص.٢٤-٢٧.

وللجاحظ موقف جريء في معارضة رافضي التيار العقلي، يتجلى موقفه هذا في رسـالته "صناعة الكلام" التي يشيد فيها بعلم الكلام و فوائده، ردا على المحدثين بزعامة "أحمد بن حنبل"، الذين استصغروا شأن علم الكلام و حرموه.

كما يتجلى موقف الجاحظ من رافضي التيار العقلي في انتقاده القـصاص فـي التفـسير والرواية، فأنكر وهزأ بقول المفسرين القائلين ببعض الأوهام الشائعة، كخلق السنور من عطـسة الأسد، وخلق الخنزير من سلحة الفيل[1]، وأنكر معرفة الجن للغيب، وإمكان رؤيـتهم[2] أو سـماع صوتهم[3]ـ متأثرا في ذلك بأستاذه "النظّام"[4] ـ وقال في أخبار الجن أن "بعض أصحاب التأويـل يجوز في هذا الباب ما لا يجوز فيه"[5]. والجاحظ قد بسط رأيه في هذه المسألة في كتـاب لـه سماه "النبوات"[6]، كما يبدو من قوله: "وقد قلنا في ذلك في كتاب النبوات بما هو كاف إن شاء ا تعالى"[7].

ومهما تكن الدوافع لرفض التيار العقلي الذي تولد عنه رفض كل "حديث" عن العقل، فـإن هذا الرفض ليس لـه ما يبرره، إن من الوجهة العقلية أو من الوجهة النقلية.

فمن الوجهة العقلية نقول: لو كانت الأحاديث عن العقل موضوعة، لما كانت في جوهرهـا تتفق مع النص القرآني، ولما كانت تدعو إلى إعمال العقل في معرفة ا وفي طاعته، ولو كانت الأحاديث موضوعة، لما تجرأ الصحابة من بعد الرسول (ص) على الخوض في أمر نهى عنـه، أو لم يخض فيه، وقد أطنب الصحابة والتابعون في الحديث عن العقل، كما سيأتي ذكره، أما من

---

[1]- الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.١٤٦.

[2]- المصدر نفسه، ج ٦، ص.٢٠٠.

[3]- المصدر نفسه، ص.٢٠١.

[4] - **ابراهيم بن سيار النظام:** يكنى أبا إسحاق، كان مولى الزياديين، تقرب مـن الخلفـاء والـوزراء، يحـضر مجالسهم ويحاور في الكلام والفلسفة ويعطى بالألف دينار، حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتيا، اطلع على آثار أرسطو وعارضه، وعده مؤرخو الفرق أعظم رجال المعتزلة جميعا، كفره خصومه لآرائه، وقال عنه أنصاره إنه قال وهو يجود بنفسه: اللهم إن كنـت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك، ولم أعتقد مذهبا إلا لأشد به التوحيد أو سنده التوحيد اللهم إن كنـت تعلـم ذلك فاغفر لي ذنوبي وسهل علي سكرات الموت، فمات من ساعته.توفي سنة ٢٣١هـ .[انظر؛ صـبحي(أحمـد محمود)، في علم الكلام- المعتزلة، ط.٥ (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣م). ص.٢١٧].

[5]- الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.١٦٤.

[6] - **كتاب النبوات**: يذكر د. بوملحم أن تاريخ تأليف هذا الكتاب كان قبل سنة ٢٣٢هـ ، ويلاحظ أن هذا الكتـاب هو نفسه كتاب الجاحظ المسمى "كتاب الحجة في تثبيت النبوة"، أو أنه الكتاب المسمى "فـرق مـا بـين النبـي والمتنبي". [انظر؛ بوملحم(علي)، كشاف آثار الجاحظ، ط.١(بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٧م). ص.١٠٦].

[7]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الناحية النقلية؛ فإن في كتب الحديث الصحيحة، أحاديث في العقل تبطل زعم من أنكرهـا، وقـد سبقت الإشارة إلى هذه الأحاديث.

الفصل الثانـي

موقف مفكري الإسلام من العقل

إن هذه النزعة العقلية كما يمثلها القرآن، ويمثلها الحديث والسنة النبوية، قـد تـأثر بهـا المسلمون، وظهر هذا التأثر، في تفسير القرآن، وفي التشريع ، وفي علم الكلام، والفلسفة، وعلوم الطبيعة، وعلوم الإنسان.

وسنقتصر في هذا الفصل على مظاهر التأثر الثلاثة الأولى:

أولا: تفسير القرآن

هناك نوعان من التفسير؛ تفسير بالمأثور، وتفسير بالرأي.

أما **الأول**؛ فهو تفسير يروى كما تُروى الأحاديث النبوية لأن الرسول (ص) كـان "هـو المبين لذلك كما قال تعالى: **(لتبين للناس ما نزل إليهم)**[1]، فكان النبي (ص) يبين المجمل، ويميز الناسخ من المنسوخ ويعرفه أصحابه فعرفوه، وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحـال منها منقولا عنه (...) ونقل ذلك عن الصحابة رضوان ا تعالى علـيهم أجمعـين. وتـداول ذلـك التابـعون من بعدهم، ونقل ذلك عنهم. ولم يزل ذلك متـناقلا بين الصدر الأول والسلف، حتـى صارت المعارف علوما، ودونـت الكـتب؛ فكـتب الكـثير من ذلك، ونقـلت الآثار الـواردةُ فيه عن الصحابة والتابعين"[2].

---

[1]- سورة النحل: ٤٤.

[2]- ابن خلدون (عبد الرحمن)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، (بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة) المجلد ١، ج ٢، ص ص.٧٨٥-٧٨٦.

وكتب التفسير من هذا النوع؛ بالرغم ما فيها من الآثار المنقولة عن السلف؛ "تـشتمل ـ كما يرى ابن خلدون[1] ـ على الغثّ والسمين والمقبول والمردود"[2]، مما أدخله أهل الكتاب الذين أسلموا.

ويفسر ابن خلدون سبب اللجوء إلى أهل الكتاب؛ بكون "العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، فإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تتشوق إليـه النفـوس البشرية في أسباب المكونات، وبدء الخليقة، وأسرار الوجود؛ فإنما يسألون عنـه أهـل الكتـاب قبلهم(...) فلما أسلموا أبقوا على ما كان عندهم، مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها، مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدثان والملاحم وأمثال ذلك (...) وتساهل المفسرون في مثل ذلك وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات"[3]. والذين يعنيهم ابن خلدون من المفسرين هنا، والذين تساهلوا في قبول الروايات دون تحقيق أو تمحيص؛ هم: الطبري[4] والواقدي[5] والثعـالبي[6]، وغيرهم.

---

[1]- **ابن خلدون:** (١٣٣٢-١٤٠٦م) ولد في تونس وشب فيها، أعجوبة من أعاجيب العقل وسعة الإطـلاع ودقـة الملاحظة. ولي الكتابة والوساطة بين الملوك في المغرب والأندلس. ثم انتقل إلى مصر حيـث قلّـده الـسلطان برقوق قضاء المالكية. ثم استقال من منصبه وانقطع إلى التدريس والتصنيف، فكانت مؤلفاته من أهم المـصادر للفكر العالمي. وأشهرها "كتاب العبر وديوان المبتأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم مـن ذوي السلطان الأكبر"، وهو كتاب ضخم يقع في سبعة أجزاء، أشهرها الجزء المسمى "مقدمة ابن خلدون"، ضمنه صاحبه قواعد فلسفة التاريخ والإجتماع. [انظر؛ كلمة الناشر في مقدمة كتاب ابن خلدون، المصدر السابق].

[2]- ابن خلدون، المصدر السابق، ص.٧٨٦.

[3]- المصدر نفسه، ص ص. ٧٨٦-٧٨٧.

[4] - **الطبري(محمد بن جرير)**: (٢٢٤هـ-٣٢٠هـ). كان حافظا لكتاب ا بصيرا بالمعاني فقيها في أحكام القرآن عالما بالسنن وطرقها صحيحها وسقيمها ناسخها ومنسوخها، عالما بأحوال الصحابة والتابعين بصيرا بأيام الناس وأخبارهم. وكان أولا شافعيا ثم انفرد بمذهب مستقل. وعرض عليه القضاء فأبى. ومن تصانيفه: تفسير القـرآن جمع فيه بين الرواية والدراية، وتهذيب الآثار، و تاريخ الأمم، وكتاب اختلاف العلماء، وكتاب القراءات، وكتاب أحكام شرائع الإسلام. [السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر)، طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمـر، ط.١ (القاهرة: دار النشر، مكتبة وهبة، ١٣٩٦هـ). ج١، ص ص.٤٨-٥١].

[5] - **الواقدي**: (١٣٠-٢٠٧هـ). هو محمد بن عمر بن واقد الأسلمي المـديني القاضـي صـاحب التـصانيف والمغازي أحد أوعية العلم على ضعفه المتفق عليه. وسمع من صغار التابعين فمن بعدهم بالحجاز والشام وغيـر ذلك. وكان عالما بالمغازي والسيرة والفتوح والأحكام واختلاف الناس، ولي القضاء ببغداد للمأمون أربع سـنين. ومات ببغداد.[انظر؛ الذهبي، المصدر السابق، ج ٩، ص ص. ٤٥٥ - ٤٦٨].

[6]- **الثعالبي:** (ت.٤٣٠هـ). هو أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري الشاعر العلامة شـيخ الأدب، مصنف كتاب يتيمه الدهر في محاسن أهل العصر وله كتاب فقه اللغة وكتاب سحر البلاغة، وكان رأسـا في النظم والنثر. مات وله ثمانون سنة. [المصدر نفسه، ج ١٧ ص ص. ٤٣٧-٤٣٨].

وإلى جانب هذا النوع من التفسير كان هناك نوع ثان من التفسير وهو التفسير بـالرأي. وإن كنا سجلنا حملة المحدثين على أحاديث "العقل"، فإننا هنا نسجل وجها ثانيا للحملة التي شُنت في عصر الجمود والتراجع - عصر الجو اللاعقلي - على التيار العقلي، فالأمر هنـاك كـان يتعلق بنفي أحاديث العقل، بينما الأمر هنا - بالعكس - يتعلق بإثبات أحاديث، وإيراد نـصوص تنهى عن تفسير القرآن بالرأي. ومن ذلك ما روى الترمذي (٢٠٩-٢٧٩ه) عن ابن عباس[١](ض) أنه قال: "قال رسول ا (ص) **ثم من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار**"[٢].

وذكر الترمذي هذا الحديث بلفظ آخر: "عن ابن عباس عن النبي (ص) قال: **ثـم اتقـوا الحديث عني إلا ما علمتم فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ومن قال فـي القـرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار**"[٣].

وروي أن أبا بكر[٤] سئل عن تفسير "الفاكهة" و"الأب"[٥]؛ فقـال: "أي سـماء تظلنـي وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب ا ما لا أعلم"[٦]. وكان سعيد بن المسيب[٧] "إذا سئل عن تفسير آيـة من القرآن قال إنا لا نقول في القرآن شيئا"[٨]. وكذلك كان ابن عباس، إذا سئل عن آيـة أبـى أن يقول فيها[٩].

---

١ - **ابن عباس:** هو أبو العباس عبد ا بن العباس بن عبد المطلب الفقيه المفسر الحبر البحر، رباني هذه الأمة، ابن عم الرسول (ص)، ولد قبل الهجرة بأربع سنين، ومات بالطائف سنة ٦٨هـ.[انظر؛ هامش كتـاب الفـرق للبغدادي (عبد القاهر)، ص.١٩].

٢ - الترمذي (محمد أبوعيسى السلمي)، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون (بيروت: دار إحيـاء التراث العربي). ج٥، ص.١٩٩.

٣ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٤ - **أبو بكر الصديق:** (٥٧٣-٦٣٤م/١٣هـ). واسمه عبد ا ، وهو أول الخلفاء الراشدين، امتدت خلافتـه مـن ١١-١٣هـ/٦٣٢-٦٣٤م). والد عائشة زوجة النبي، حارب أهل الردة وهزم مسيلمة الكذّاب. وجه أسامة إلـى سورية وخالد بن الوليد إلى العراق. توفي في المدينة. [حرفوش (بطرس) وآخـرون، المنجـد فـي الأعـلام، ط.١٢(بيروت: دار المشرق،١٩٨٢م). ص.١٤].

٥ - الواردتان في قوله تعالى: "**إنا صببنا الماء صبا، ثم شققنا الأرض شقّا، فأنبتنا فيها حبا، وعنبـا وقـضبا، وزيتونا ونخلا، وحدائق غلبا، وفاكهة وأبا، متاعا لكم ولأنعامكم**".[سورة عبس، ٢٥-٣٢].

٦ - القرطبي (أبو عبد ا محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد عبد العلـيم البردوني، ط.٢ (القاهرة: دار الشعب، ١٣٧٢هـ). ج١٩، ص.٢٢٣؛ وانظر أيضا؛ ج١، ص.٣٥.

٧ **- سعيد بن المسيب:** هو ابن حزن القرشي المخزومي، وكان من أفقه التابعين، وكان يسمى راوية عمر، وكان أحفظ الناس لأحكامه وأقضيته، كما كان من أعبر الناس للرؤيا. ولد لسنتين مضتا من خلافة عمر، وتوفي سـنة ٩٤هـ. [انظر؛ هامش كتاب البيان والتبيين للجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هـارون، ط.٥(القـاهرة:مكتبـة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع،١٩٨٥م). ج١، ص.٢٠٢.]

٨ - ابن كثير(أبوالفداء إسماعيل بن عمرالدمشقي)، تفسيرالقرآن العظيم،(بيروت:دارالفكر،١٤٠١هـ).ج١، ص.٧.

٩ - المصدر نفسه، ص.٦.

إلا أننا إذا تدبرنا بعض الآيات في القرآن، يتبين لنا أن القرآن نفسه يدعو الناس إلى تدبر آياته[١]، وأما تلك النصوص التي وردت في النهي عن تفسير القرآن بالرأي ـ إن صحت ـ فإنها "لا تمنع الإجتهاد في التفسير، إنما تمنع التصدي للتفسير بغير علم"[٢]. فالمجتهد إذا كانت له أهلية للخوض في تفسير كتاب ا وإيضاح معانيه، تعين عليه الإجتهاد برأيه لاسيما أن القرآن يدعو الناس إلى الإتعاظ ويحث على الإعتبار. والإتعاظُ والإعتبار بآي القرآن يقتضيان فهمه أولا. أما إحجام من أحجم عن التفسير بالرأي، إنما كان خوفا من عدم بلوغ الصواب.

إن التفسير بالرأي قد نشط في أوساط الصحابة، الذين تعين عليهم الإجتهاد برأيهم، حتى كان بعضهم يضع العقل في تفسير الآيات، وذلك قبل أن يظهر مذهب الإعتزال.

فهذا ابن عباس كان إذا سئل "وكان في القرآن أخبر به فإن لم يكن وكان عن رسول ا (ص) أخبر به، فإن لم يكن وكان عن أبي بكر وعمر[٣] أخبر به فإن لم يكن قال برأيه "[٤].

وابن عباس هو الذي يفسر كلمة "الأبصار" في قوله تعالى: (**أولي الأيـدي والأبـصار**)[5] بمعنى: "الفقه في الدين"[٦] ومن معاني الفقه: الحذق والفطنة، والفقيه: الشديد الفهم العالم الذكي[٧].

وغير "ابن عباس" نجد "مجاهد"[٨]، وهو من أوثق تلاميذ "ابـن عبـاس"، يفـسر كلمـة "الأبصار" السالفة بمعنى "البصر في الحق"[٩]، ومن معاني البصر: العلم والتأمل والتعرف[١]، ومـن

---

[١] - انظر على سبيل المثال؛ سورة محمد: ٢٤. وسورة القمر: ١٧، ٢٢، ٣٢. وسورة الزمر: ٢٧، ٢٨.

[٢] - كفافي(محمد عبد السلام) والشريف(عبد ا)، في علوم القرآن دراسات ومحاضرات، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١). ص.١٦٢.

[٣] - **عمر بن الخطاب:** (ت. ٢٣هـ/٦٤٤م). هو ثاني الخلفاء الراشدين، دامت خلافته بين (١٣-٢٣هـ/٦٣٤-٦٤٤م). وأول من لقب بأمير المؤمنين. ولد في مكة. خلف أبا بكر الصديق في خلافة المسلمين. عـرف بـشدة ولائه للنبي. يضرب بعدله المثل. في أيامه فتحت الجيوش الإسلامية بقيادة عمرو بن العاص وأبـو عبيـدة بـن الجراح ويزيد بن أبي سفيان وخالد بن الوليد وسعد بن أبي وقاص؛ الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية. أنـشأ "الديوان" لدفع رواتب الجيش و"الأمصار" لتحديد قاعدات الجند والمدن. اغتاله مولى فارسي. [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.٤٧٧].

[٤] - الصاوي الجويني(مصطفى)، منهج الزمخشري في تفسير القـرآن وبيـان إعجـازه، ط.٣(القـاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤) ص.١٢.

[5] - سورة "ص": ٤٥.

[٦] - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤، ص.٤١.

[٧] - العسكري(أبو هلال)، الفروق في اللغة، ط.٥ (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣). ص.٨٠.

[٨] - **مجاهد:** هو ابن موسى بن فروخ الحافظ الإمام. كان أسن من أحمد بن حنبل بست سنين. حدث عنه الجماعة سوى البخاري وأبو زرعة الرازي وأبو حاتم وابراهيم الحربي وموسى بن هارون وأبو يعلى الموصـلي وأبـو القاسم البغوي . وهو ثقة لا بأس به. مات سنة ٢٤٤هـ. وعاش ٨٦ سنة. [انظر؛ الذهبي، المـصدر الـسابق، ج١١، ص.ص. ٤٩٥-٤٩٦].

[٩] - ابن كثير، المصدر السابق، ج٤، ص.٤١.

معانيه كذلك نفاذ القلب ونظره وخاطره[2]، وهذه كلها لا تكون إلا بالعقل، فالعقل هو الـذي يعلـم ويتأمل ويتعرف وينظر. كما يفسر كلمة "قلب" في قوله تعالى:(**لمن كان له قلب**)[3]بمعنى "عقل"[4]. وقد استبعد "مجاهد" التفسير المألوف للآية: "**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربهـا نـاظرة**"[5]، ورأى أن معناها "تنتظر الثواب من ربها"[6].

وهذا "الضحاك"[7]يفسر قوله تعالى: (**لينذر من كان حيا**)[8]، "يعني عاقلا"[9]. وفسر سـعيد بن المسيب قوله تعالى: (**وأشهدوا ذوي عدل منكم**)[10]، بقوله: "ذوي عقل"[11].

وموضوع التفسير بالرأي شيق ومتشعب، والألفاظ والعبارات القرآنيـة التـي فـسرت بمعنى: "العقل" ، لا سبيل إلى حصرها ، نقتصر على ما ذكرنا منها من نماذج.

وكما هو معلوم فإن هؤلاء كلهم لم يكونوا من المعتزلة. ولـذلك يمكـن أن نقتنـع بمـا استنتجه أحد المستشرقين من "أن المعتزلة لم يكونوا هم الذين شقوا الطريق إلى التفسير المجازي للعبارات الدالة على التشبيه، بل لقد وجدوا بين ممثلي الحديث وعلمائه الرفيعـي المقـام روادا وطلائع لهم في نقاط متفرقة من المسائل"[12].

ونوافق هذا المستشرق أيضا في رأيه الذي يذهب فيه إلى أن المعتزلة هم الـذين يعـود إليهم الفضل في جعل طريقة التفسير بالرأي تستوعب جميع دائرة العبارات القرآنية الدالة علـى التشبيه[13]. ولكن هذا المستشرق قد جانب الصواب عندما ظن أن المعتزلة بذلك يحيون ـ علـى غير علم ـ جانبا من التراث الهلنستي[14]، وهو يشير بذلك إلى تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية في

---

[1] - ابن منظور، لسان العرب ، ط.١ (بيروت: دار صادر، بلا سنة) ج٤. ص.٦٥.

[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - سورة ق: ٣٧.

[4] - ابن كثير، المصدر السابق، ج٤، ص.٢٣٠.

[5] - سورة القيامة: ٢٢-٢٣.

[6] - الطبري (محمد بن جرير)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن،(بيروت: دارالفكر،١٤٠٥هـ).ج٢٩، ص.١٩٢.

[7] - **الضحاك: (**١٢٢-٢١٣هـ) هو أبو عاصم النبيل بن مخلد الشيباني البصري، كان فقيها ثقة، كثير الحـديث، وكان فيه مزاح. [انظر؛ هامش كتاب البيان والتبيين للجاحظ، ج ٢، ص.٣٨].

[8] - سورة يس: ٧٠.

[9] - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص.١٤٠.

[10] - سورة الطلاق: ٢

[11] - المنجد(صلاح الدين)، الإسلام والعقل، ط.١ (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٤م) ص.٥١.

[12] - اجنتس جولدتسهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة د.عبد الحليم النجار (مـصر: دار الكتـب الحديثـة، ١٩٥٥م). ص.١٣٣.

[13] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[14] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها. **والهلنستية** هي اسم يطلق على الحقبة التي أمست فيها الثقافة اليونانية ملكـا مشتركا بين جميع بلدان البحر الأبيض؛ فمنذ وفاة الإسكندر وحتى الفتح الروماني انتشرت هـذه الثقافـة رويـدا

هذا المجال، في حين أن هذا التراث وإن كان المعتزلة قد تأثروا به؛ إلا أنهم في نزعتهم العقلية هذه إنما كانوا يصدرون من القرآن الكريم، فهم في مسألة الرؤية مثلا؛ وإن كانوا يؤولون كلمة "ناظرة" في الآية السالفة الذكر تأويلا عقليا، فإنهم كانوا يهدفون إلى تنزيه الله عن التجسيم والتشبيه، وكانوا مدفوعين إلى ذلك بما ورد في القرآن من آيات محكمات، كمثل قوله تعالى: "**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير**"[1]، وقوله: "**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**"[2]. فالعقلانية عند المعتزلة نزعة أصيلة تستمد جذورها من التراث الإسلامي نفسه، وقد سبق أن ذكرنا أن التفسير بالرأي قد نشط حتى في أوساط الصحابة، قبل أن يظهر مذهب الإعتزال.

والجاحظ قد اجتهد برأيه في تفسير بعض الآيات من القرآن الكريم، وفي فهم بعض الأحاديث النبوية، واعتمد في ذلك منهج التأويل الإعتزالي، حيث كان في إبداء آرائه، وفي إنكار بعض التأويلات التي ذهب إليها المحدثون، جريئا جرأة المعتزلة، وهو عندما لا يرضيه رأي بعض المفسرين يعلق قائلا: "والمتكلمون لا يعرفون هذا التفسير"[3]، وأغلب الظن أن المقصود بالمتكلمين هنا هم "المعتزلة " دون غيرهم. وله تفسيرات طريفة لم يسبق إليها كتفسيره لكلمة "الخليل" في الآية: (**واتخذ الله إبراهيم خليلا**)[4]. وله تعليلات رائعة كتعليله الذي ذكره بصدد إنكاره رؤية الجن أو سماع أصواتهم. وسنذكر نماذج لهذا التفسير عند الجاحظ لاحقا[5].

ثانيا: في التشريع.

لم يكن رجال السلف يضعون العقل نصب أعينهم في التفسير وحسب، بل نجد العقل عندهم مصدرا للتشريع. والتشريع الإسلامي يمثل الناحية العملية من رسالة الإسلام. وكان التشريع في البداية يصدر عن وحي الله لنبيه (ص) والمتمثل في الكتاب والسنة، أما التشريع الذي يتصل بالأمور الدنيوية، من قضائية وسياسية وحربية فقد أمر الرسول (ص) بالمشاورة فيها كما وقع في غزوة بدر وأحد وعزوة الخندق وفي صلح الحديبية.

رويدا، امتدادا من مصر وسورية ووصولا إلى روما وإسبانيا. وكانت أداة هذه الثقافة هي القونية Koiné، أي اللهجة الدارجة من اللغة اليونانية. [انظر؛ اميل برهييه (EMILE BREHIER)، تاريخ الفلسفة-الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، ط.١(بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٢). ص.٣٤].

[1] - سورة الأنعام: ١٠٣.

[2] - سورة الشورى: ١١.

[3] - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.٢١١.

[4] - سورة النساء: ١٢٥.

[5] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص. ١١٢-١١٦.

ولكن مع تطور الأحوال الإجتماعية والسياسية تولدت لدى المسلمين مسائل جديدة، لم يكن شيء منها في حياة الرسول (ص) ، كما أن التشريع الأول لم يكن ليحيط بها.

وكان نتيجة لهذا، أن وجدت الحاجة إلى النظر في استنباط أحكام الوقائع الجديدة والمتجددة التي لم تحط بها النصوص الشرعية، وبذلك تولد الفقه، والفقه يستند إلى أصول، يعتمد عليها الفقيه أثناء استدلالاته لمعرفة الأحكام، وهذا الإستدلال ينطلق من مقدمات ومعطيات هي ما يسمى بأصول الفقه.

إن غياب الرسول "ص" وغياب الحكم على المسائل المستجدة - إذن - ألجأ رجال السلف إلى الرأي.

ونعني بالرأي هنا إعمال العقل لإصدار الحكم من غير نص ثابت قطعي الدلالة، فقد روي "أن رسول ا (ص) لما أراد أن يبعث معاذا[1] إلى اليمن قال: **كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟** قال: أقضي بكتاب ا . قال: **فإن لم تجد في كتاب ا ؟** قال: فبسنة رسول ا (ص). قال: **فإن لم تجد في سنة رسول ا ولا في كتاب ا ؟** قال: أجتهد رأيي ولا آلو (أي لا أقصر). فضرب رسول ا (ص) صدره وقال: **الحمد الذي وفق رسول رسول ا لما يرضي رسول ا** "[2].

ولكن إعمال العقل عند الفقهاء لا يعني اعتبار العقل دليلا حيث لا نص، أي مصدرا فقهيا فيما لم يرد به كتاب أو سنة، أي أن العقل لا يكون عمله عند الفقهاء تقرير الأحكام وانفراده بذلك، بل عمل العقل يتجسد في استخراج النصوص الشرعية، فلابد أن يرجع العقل إلى النص، أو يحمل عليه بأي طريق من طرق الحمل: كالإجماع والقياس أو الإستحسان وغيرها.

فالإجماع هو الأصل الثالث بعد القرآن والسنة، يظهر فيه إعمال العقل، لأن المسلمين كانوا يصدرون هنا عن الرأي فيما لا نص عليه، كما فعل "أبو بكر" إذ كان يجمع رؤساء الناس ويستشيرهم فيما لم يجد في كتاب ا وسنة رسوله، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكذلك كان يفعل عمر[3].

---

[1]- **معاذ بن جبل:** هو الامام أبو عبد الرحمن الانصاري الخزرجي المدني البدري. أسلم وله ١٨ سنة. شهد العقبة شابا أمرد. وشهد بدرا وله عشرون سنة. وله عدة أحاديث. روى عنه ابن عمر وابن عباس وجابر وأنس، وآخرون. نزل حمص وكان طويلا حسنا جميلا سمحا من خير شباب قومه لا يسأل شيئا إلا أعطاه حتى كان عليه دين أغلق ماله كله. وكان أحد من جمع القرآن على عهد رسول ا (ص). توفي معاذ سنة ١٧هـ - وقيل سنة١٨هـ وهو ابن ثمان وثلاثين سنة.[انظر؛ الذهبي، المصدر السابق، ج١، ص.ص.٤٤٣-٤٦١].

[2] - أبو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي)، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر). ج٣، ص.٣٠٣.

[3] - أبو زهرة(محمد)، أصول الفقه، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٨م). ص.٦٩.

لكن الإجماع ما كان ليعتبر أصلا للتشريع لو لم ترد شـهادة الأدلـة - أي الـنص - بعصمة الجماعة، فمستند أهل السنة في حجية الإجماع هو قول الرسول (ص): "**لا تجتمع أمتـي على ضلالة**"[1].

والقياس هو الأصل الرابع، وهو وإن كان إعمال العقل فيـه واضـحا لكونـه طريقـة استدلالية، كان رجال السلف يصلون بموجبها إلى استخراج أحكام ما جد من الواقعـات؛ إلا أن العقل أثناء القياس لا ينفرد بتقرير الأحكام، لأن السلف كانوا "يقيسون الأشـباه منهـا بالأشـباه، ويناظرون الأمثال بالأمثال"[2].

وقد جاء في كتاب أرسله "عمر" (ض) إلى أبي موسى الأشعري[3]: "الفهم، الفهـم فيمـا تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ا ولا سنة نبيه، اعرف الأشباه والأمثال، وقـس الأمـور عند ذلك.."[4]. وهذا يعني أن الوقائع المستجدة، لابد أن تكون لها أشباهها وأمثالهـا فـي الكتـاب والسنة.

ويمكن أن نميز في التشريع الإسلامي طريقتين: طريقة أهل الرأي وطريقة أهل الحديث، وهذا التقسيم الثنائي للفقهاء، تقسيم بحسب الأساس الذي يعتمد في الإجتهاد، أي بحسب التفـاوت بين الفقهاء في الإكثار أو الإقلال من رواية الأحاديث أو إعمال العقل.

فأما طريقة أهل الحديث؛ فيعتمد أصحابها على "النقل"، وهم أهل الحجاز، ويمثل الإمـام "مالك بن أنس"[5] مدرسة الحديث ومعه الإمام "أحمد بن حنبل". ويبرر ابن خلدون سبب نزعة أهل الحجاز إلى مدرسة الحديث بأن المدينة المنورة دار الهجرة ومأوى الصحابة، وأن الحجاز لـيس ببيئة حضارية حتى يكون أهلها أهل نظر، واختص بمذهب "مالك" أهلُ المغرب والأندلس أيـضا

---

[1] - جاء في سنن الترمذي أن رسول ا (ص) قال: "**إن ا لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد (ص) على ضلالة ويد ا مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار**". [سنن الترمذي، ج٤، ص.٤٦٦].

[2] - ابن خلدون، المصدر السابق، ج٢، ص.٨١٣.

[3] - **أبو موسى الأشعري:** (ت.٤٤هـ). هو عبد ا بن قيس، الأشعري، الأميـر، المقـرئ، صـحابي جليـل، استعمله النبي (ص) على عدن، واستعمله عمر على الكوفة والبصرة، وفتحت على يديه عدة أمـصار.[انظـر؛ هامش كتاب الفرق للبغدادي، ص.١٨].

[4] - أبو زهرة(محمد)، المرجع السابق، ص.٧٠. وينقل الجاحظ رسالة عمر بن الخطاب (ض) عنه إلـى أبـي موسى الأشعري، كاملة في كتابه "البيان والتبيين". [انظر؛ الجاحظ، البيان والتبيين، ج٢، ص.٤٩].

[5] - **مالك بن أنس:** هو شيخ الإسلام إمام دار الهجرة أبو عبد ا مالك ابن أنس. ولد سنة ٩٣هـ عام موت أنس خادم الرسول (ص) وطلب العلم وهو حدث. أخذ عن نافع وسعيد المقبري وعامر بن عبد ا بن الزبيـر وابـن المنكدر والزهري وعبد ا بن دينار. له الكتاب المشهور باسم الموطأ. مات سنة ١٧٩هـ ودفن بالبقيع وقبـره مشهور يزار. [انظر؛ الذهبي، المصدر السابق، ج٨، ص ص.٤٩-١٣٢].

للسببين المذكورين آنفا؛ حيث غالبا ما كانت رحلتهم إلى الحجاز لأداء فريضة الحج، هـذا مـن جهة؛ ومن جهة أخرى كانت البداوة غالبة عليهم، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة.[١]

ولهذا فالمالكية ومعهم الحنابلة ليسوا بأهل نظر، ولا استكثروا مـن القيـاس، بـل كـل معتمدهم على الأثر، حتى أن "مالك بن أنس" اشتهر بزيادة أصل من أصول الأدلة الشرعية وهو "عمل أهل المدينة "، لأن أهل المدينة ـ كما يرى ابن خلدون ـ مقتدون بمن قبلهم، وهكذا إلـى الجيل المشاهد لفعل النبي (ص)[٢].

وأما مذهب أحمد بن حنبل فبعيد عن الإجتهاد، وأصيل في معاضدة الروايـة، وأتباعـه أكثر الناس حفظا للسنة ورواية الحديث، وأكثرهم ميلا بالإستنباط إليه عن القياس ما أمكن[٣].

إن قداسة النص عند الإمام "ابن حنبل" جعله يمثل النقيض الصريح لفكرية التيار العقلاني الإسلامي، لأن النصوص وحدها ـ عنده ـ هي العلم، ولا عبرة بالرأي، ولا مدخل لـه فيهـا، حتى لو أدت ظواهرها إلى التجسيم والتشبيه في حق الذات الإلهية، وهكذا يكـون الإمـام "ابـن حنبل" قد رفض الرأي والقياس إلا عند الضرورة، ورفض التأويل، والذوق، والعقل، وكل ما عدا ظواهر النصوص من أدوات الإستدلال، بل إنه يأخذ بالحديث المرسـل[٤] والحـديث الـضعيف[5] ويقدمهما مع ضعفهما على غيرهما من سبل الإستدلال[٦].

---

[١] - ابن خلدون، المصدر السابق، ج.٢ ، ص.٧٩٧.

[٢] - المصدر نفسه، ص.٨٠٢.

[٣] - المصدر نفسه، ص.٨٠٣.

[٤]- **الحديث المرسل:** هو حديث التابعي إذا قال: "قال رسول ا (ص)، أو كلمة نحوها. وأطلق بعض أهل العلـم "المرسل" على ما سقط من إسناده رجل من أي موضع كان. ويكون الحديث المرسل من أقسام الضعيف. [ابـن العدوى(مصطفى)، تيسير مصطلح الحديث في سؤال وجواب، (الجزائر: دار ابن تيمية-البليدة). ص.٢٩.

[٥]- **الحديث الضعيف:** هو الحديث الذي لم تتوفر فيه شروط الحديث الصحيح أوالحسن.[انظر؛ المرجـع نفـسه، ص.٢٨]. **والحديث الصحيح** هو الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الـضابط إلـى منتهاه ولا يكون شاذا ولا معللا. ومعنى **المتصل** هو ما سلم إسناده من سقوط فيه بحيث يكون كل مـن رجالـه سمع ذلك المروي من غيره. ومعنى **العدل** هو من له ملكة تحمله على ملازمـة التقـوى والمـروءة. **والـضبط** قسمان: ضبط صدر وهو أن يثبت ما سمعه بحيث يتمكن من استحضاره متى شاء؛ وضبط كتاب وهو أن يحفـظ كتابه من وراقي السوء. ومعنى **الشاذ** هو مخالفة الثقة لمن هو أوثق منه. ومعنى **المعلل** هو وجود علة في سـند الحديث، والعلة قسمان: علة قادحة مثل إسقاط ضعيف بين ثقتين قد سمع أحدهما من الآخـر، والعلـة القادحـة تضعف الحديث؛ وعلة غير قادحة مثل إبدال ثقة بثقة.[انظر؛ المرجع نفسه، ص.١١]. أما **الحديث الحسن** فهـو نفس تعريف الصحيح إلا أن في رجاله من هو خفيف الضبط. و"الترمذي" هوالذي أدخـل اصـطلاح الحـسن. [انظر؛ المرجع نفسه، ص ص.٢٦-٢٧].

[٦]- انظر؛ عمارة(محمد)، العقلانية الإسلامية، ص.ص.٢٤-٢٧.

وأما أصحاب الرأي، فقد ظهروا في البيئات الحضارية، ومن أهمها العراق، وذلـك لأن الحديث ـ كما يرى ابن خلدون ـ كان قليلا في أهل العراق، فاستكثروا من القياس ومهروا فيه، ولذلك سموا بأهل الرأي[1].

ويمثل هذا الإتجاه "الإمام أبو حنيفة"[2] الذي لم يأخذ من الحديث إلا بالقليل الذي كان يثـق به، فكان أقل الفقهاء رواية، حتى أن ابن خلدون يذكر أن روايته بلغت إلى سبعة عشر حـديثا أو نحوها، فقط. في حين صح عند "مالك" ما في كتاب الموطأ وغايتها ثلاثمائة حـديث أو نحوهـا، وفي مسند أحمد بن حنبل خمسون ألف حديث[3].

وهذا لا يعني أن أبا حنيفة كان قليل البضاعة في الحديث، أو أنه ترك روايـة الحـديث متعمدا، وإنما ذلك يعود إلى الأساس الذي يعتمده في اجتهاده، وهو تحكيم العقل، فقلل من رواية الأحاديث "لأجل المطاعن التي تعترضه فيها والعلل التي تعرض في طرْقها، سيما والجرح مقدم عند الأكثر؛ فيؤديه الإجتهاد إلى ترك الأخذ بما يعرض مثل ذلك فيه مـن الأحاديـث وطـرق الأسانيد.."[4]، ولهذا يعد "أبو حنيفة" متشددا دون غيره من الفقهاء في قبول الأخبار.

وإذا أخذ "أبو حنيفة" بالأخبار وأقوال الصحابة فيما لم يجد في الكتاب والسنة، فإنه يتخير من أقوال الصحابة، ويرجح بعقله ما شاء منها، ويدع ما شاء[5]. أما التابعون أمثـال "الـشعبي"[6]، و"الحسن"[7]، و"ابن سيرين"[1]، و"سعيد بن المسيب"؛ فيقف أبو حنيفة منهم موقف الند للند، ولـه أن يجتهد كما اجتهدوا[2].

---

[1] - ابن خلدون، المصدر السابق، ج٢، ص.٧٩٩.

[2] - **أبو حنيفة النعمان:** هو ابن ثابت الكوفي، ولد سنة ٨٠هـ، وهو فقيه أهل العراق، العابد، الـورع، الـسخي. وروى عن عطاء بن أبي رباح وطبقته، وتفقه على حماد بن أبي سليمان، وكان من المبـرزين المتفـوقين فـي الذكاء، وكان لا يقبل جوائز الدولة، بل كان ينفق ويواسي من كسبه، وكان له دار كبيرة لعمـل الخـز وعنـده صناع وأجراء، قال عنه الشافعي: الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة. توفي سنة ١٥٠هـ.[انظـر؛ هـامش كتاب الفرق للبغدادي (عبد القاهر)، ص.٢٧].

[3] - ابن خلدون، المصدر السابق، ج.٢ ، ص.٧٩٦.

[4] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] - محمد إسماعيل(شعبان)، أصول الفقه، تاريخه ورجاله، ط.١ (الرياض: دار المريخ، ١٩٨١م). ص.٤٦.

[6] - **الشعبي:** هو عامر بن عبد ا بن شراحيل الشعبي الحميري، ونسبته إلى "شعب" بالفتح: بطن مـن همـدان. تابعي، محدث، راوية، حافظ ثقة.كان من كبار الحفاظ، ولد ونشأ في الكوفة سنة ١٩هـ . اتصل بعبد الملك بـن مروان وكان نديمه وسمسره ورسوله إلى ملك الروم. أخذ عنه الإمام أبو حنيفة. توفي سنة ١٠٣هـ. [حرفـوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.٣٨٩].

[7] - **الحسن البـصري:** هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصري، مولى زيد بن ثابت الأنصاري، إمام أهل البصرة، وحبر زمانه. ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر ، وكان جامعا عالما رفيعا فقيها حجة مأمونا عابدا ناسكا كثير العلم فصيحا جميلا وسيما. توفي سنة ١١٠هـ.[انظر؛ هامش كتاب الفرق للبغدادي (عبد القاهر)، ص.٢٠].

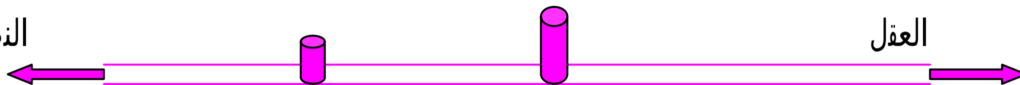
ولعلّ أهم ما يتميز به أبو حنيفة إلى جانب طريقته هذه لاستنباط الأحكام الشرعية، كون مذهبه مسايرا للأحداث في أوانه، بل سابقا لعصره، حيث كان يضع ما يسمى "بالفقه الفرضـي" وهو أن يتصور الأحداث ويستنبط لها الأحكام، فهو "يستعد للبلاء قبل نزوله.."[3].

كما أوجد "أبو حنيفة" باب "الإستحسان"، وهو أن يقبل أمرا تواضع عليه الناس، ولم يرد فيه نص مخالف. كما اعتمد على القياس، وكانت له مقدرة فائقة في الإستنباط، وشجاعة واضحة في مواجهة المسائل إيمانا منه بقدرة العقل ومكانته العالية في مفهوم الإسلام.

أما "الشافعي" فكان جامعا للرأي والحديث معا، فقد ثار الخلاف بين مدرسـتي الحـديث والرأي، حتى جاء الإمام "الشافعي" فصهرهما في مفهوم واحد: الرأي والحديث معا أساس الفقه[4]. فموقفه في الفقه أشبه بموقف "الأشعري" الذي وقف - في علم الكلام - وسطا بـين المعتزلـة وأهل السنة، والسبب في وسطية "الشافعي" كونه "تلقى عن الإمام "مالك" الفقه، وطريقة الحديث، ثم رحل إلى العراق، وأخذ عن أصحاب أبي حنيفة فقههم وطريقة الرأي والقياس، فمزج طريقـة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق"[5].

فالشافعي لهذا؛ يعتمد في طريقته لاستنباط الأحكام، على القرآن ثم السنة ثـم الإجمـاع، وهو عنده عدم العلم بالمخالف، فإذا لم يكن دليل مما تقدم؛ عمد إلى القياس.

ويمكن إجمال موقف الفقهاء الأربعة من العقل في هذا التمثيل البياني:



حيث نلاحظ أن الإمام "مالك" يأنس إلى النص، فمنهجه نصوصي أكثر منه عقلي، بينمـا يمثل "أبو حنيفة" مدرسة الرأي، وبين هذا وذاك يقف "الشافعي" موقفا وسـطا، ويتطـرف "ابـن حنبل"، فيرفض ماعدا النصوص من أدوات التفكير والبحث.

---

[1]- **محمد ابن سيرين:** هو أبو بكر بن أبي عمرة الأنصاري البصري، ثقة ثبت عابد كبير القدر، كـان لا يـرى الرواية بالمعنى، توفي سنة ١١٠هـ. [انظر؛ الذهبي، المصدر السابق، ج٤، ص.٦٠٦].

[2]- العجوز(أحمد محيي الدين)، مناهج الشريعة الإسلامية، (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨٣). ص.١١٩.

[3]- محمد إسماعيل(شعبان)، المرجع السابق، ص.٤٥.

[4]- الجندي(أنور)، الفكر الإسلامي مقدمات العلوم والمناهج، ط.١ (دار الأنصار، ١٩٧٩) ج١، ص.٤٥.

[5]- ابن خلدون، المصدر السابق، ج٢، ص.٨٠٢.

وكان هؤلاء الأئمة "ينهون عن تقليدهم ويقولون: (لا يجوز لأحد أن يقول قولنا من غير أن يعرف دليلنا)، (...) بل كان كل قصدهم أن يعينوا الناس على فهم أحكام ا . إلا أن النـاس بعدهم قد فترت هممهم، وضعفت عزائمهم وتحركت فيهم غريزة المحاكاة والتقليد، (...) وبالتقليد والتعصب للمذاهب فقدت الأمة الهداية بالكتاب والسنة، وحدث القول بانـسداد بـاب الإجتهـاد، وصارت الشريعة هي أقوال الفقهاء، وأقوال الفقهاء هي الشريعة، واعتُبر كل من يخـرج عـن أقوال الفقهاء مبتدعا لا يوثق بأقواله، ولا يعتد بفتاويه (...) ثم كانت النتيجة الحتميـة، أن كـان التشريع الأجنبي الدخيل هو الذي يهيمن على الحياة الشرقية "[١].

والجديـر بالذكر أننا تحدثنا عن أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة، لسببين: أحـدهما؛ أن الفقه نوع من التفكير عرفته الحضارة الإسلامية، تفكير يرتبط بالعمل، فهو الجانب العملـي فـي الإسلام، ونحن في هذا الفصل؛ نستعرض موقف مفكري الإسلام من العقل، والأئمة الأربعة من زمرتهم.

والسبب الثاني؛ أننا اقتصرنا على ذكر المفكـرين الـسابقين علـى عـصر الجـاحظ أو المعاصرين لـه، لما لهؤلاء من تأثير مباشر أو غير مباشر على فكر الجاحظ، والأئمة الأربعـة قد ربطتهم بالمعتزلة علاقة ما، حسنت تارة وساءت أخرى. فمعتزلة "البصرة" ـ والجاحظ منهم ـ قد وجدت "في الفقه الحنفي طابعا عقلانيا يلائم خطّها المنهجي، من خلال خصائصه التي تميز بها، من شمولية التنقيح الجدي، والإعتدال المنهجي للطرق المستعملة باعتبارها توسيعا للقـانون الإسلامي. كل هذه الخصائص جعلت المعتزلة تعتمد على "أبي حنيفة" في القضايا الشرعية، وثمة حنفيون[٢] قالوا بالإعتزال"[٣].

وإن كانت معتزلة البصرة قد تبنت فقه "أبي حنيفة" في معالجة ما يـصادفها مـن فـروع الدين، فإنها لم تلزم نفسها بمواقف هذا الإمام الإعتقادية، ولكنها أيضا لم تحاول الرد عليه رغم ما لهذا الإمام من أعمال في نقض الفكر الإعتزالي[٤].

أما معتزلة "بغداد"، فقد حاولوا في البداية أن يقدموا حلولا للمشاكل الفقهية مـن وجهـة نظرهم الخاصة، كمحاولة "بشر بن المعتمر"[١] في كتابه "اجتهاد الرأي"، إلا أن اهتمـام معتزلـة

---

[١] - السيد سابق، فقه السنة، ط.٦ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤) المجلد ١، ص.ص.١٣-١٥.

[٢]- من الحنفيين الذين قالوا بالإعتزال "زفر بن الهذيل" وهو فقيه معتزلة البصرة، ومن متقدمي أصـحاب أبـي حنيفة، وحين قيل لأبي حنيفة: "زفر" قدري! قال: دعوه، لا تناظروه، فإن الفقه يـرده. [انظـر؛ الـراوي(عبـد الستار)، المرجع السابق، ص.١٤٠].

[٣]- المرجع نفسه، ص.١٣٩-١٤٠.

[٤] - لأبي حنيفة مساهمات في نقض الفكر الإعتزالي؛ منها: كتاب "الرد على القدرية"، [انظر؛ ابـن النـديم(أبـو الفرج محمد بن إسحاق)، الفهرست، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨م).ج١، ص.٢٨٤].

بغداد بأصولها المذهبية، وطموحاتها السياسية في إقامة الدولة الإعتزالية؛ حال دون إنجاز بناء فقهي منظم خاص بها، فلجأ رجال معتزلة بغداد إلى "الشافعي" باعتباره أقرب مذاهب الفقه إلى موقفهم الشرعي، على الرغم من أن "الشافعي" كان أكثر أئمة الفقه عداء للكلام، وأكثرهم تحذيرا من علومه وأهله[٢].

أما علاقة الجاحظ بالأئمة الأربعة، وبأصحاب الحديث، فهي علاقة متوترة، تسودها الخصومة الشديدة. وتظهر الخصومة بين الجاحظ والمحدثين على أشدها في رسائله: "رسالة القيان"، و"رسالة العباسية"، و"رسالة النابتة"[٣]. والنابتة عند الجاحظ هم المكثرون من الحديث على علاته.

وينعت الجاحظ المحدثين في "كتاب القيان" بالجهالة والجفاء وغلظ الطبع وفساد الحس[٤]. ويقول عنهم في "رسالة العباسية" في شأن الحديث المروي "**إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه فهو صدقة**"[٥]: "إذا صاروا إلى القول في ميراث النبي (ص)، نسخوا الكتاب وخصوا الخبر العام بما لا يداني بعض ما ردوه وأكذبوا قائليه، وذلك أن كل إنسان منهم إنما يجري إلى هواه ويصدق ما وافق رضاه"[٦]. ويقول الجاحظ عن "النابتة" بعد أن استعرض أخطاء "معاوية" السياسية: "إن كثيرا من أهل ذلك العصر قد كفروا بترك إكفاره. وقد أربت عليهم نابتة عصرنا ومبتدعة دهرنا

---

[١] - **بشر بن المعتمر:** هو صاحب البشرية، انتهت إليه رئاسة المعتزلة ببغداد. وكان بشر نخاسا في الرقيق. توفي سنة ٢١٠هـ. [انظر؛ هامش كتاب البيان والتبيين للجاحظ، ج١، ص.٤١. وانظر أيضا: هامش كتاب الحيوان للجاحظ، ج٦، ص.٩٠].

[٢] - انظر؛ الراوي(عبد الستار)، المرجع السابق، ص.١٤٠].

[٣] - **النابتة:** فرقة من المسلمين أيدت معاوية بن أبي سفيان أول خليفة أموي، ودافعت عن سياسته. يذكر الجاحظ أن النابتة يدعون أن سب معاوية بدعة لأنه له صحبة مع النبي، وتزعم أن سب ولاة السوء فتنة ويرميهم الجاحظ بالتناقض حين يجمعون من جهة على أن قاتل المؤمن متعمدا أو متأولا يستحق اللعنة، ومن جهة أخرى لا يستحلون سب القاتل إذا كان سلطانا أو أميرا وإن قتل الفقهاء وظلم الضعيف وعطّل الحدود وشرب الخمر وفجر، ويخبر الجاحظ أن النابتة ترى أن الإيمان والكفر مخلوقان تعالى كالعمى والبصر، وأن ا يفعل الجور فيعذب الأبناء ليغيظ الآباء، وأن جسما وصورة يمكن رؤيتهما، وأن القرآن غير مخلوق، والنابتة في هذه المسألة يتابعون ـ حسب الجاحظ ـ الإمام ابن حنبل. ويرميهم الجاحظ بالكفر لقولهم بالتشبيه والجبر، ولتركهم إكفار الكافرين. [انظر؛ الجاحظ، رسائل الجاحظ ـ الرسائل الكلامية، تقديم وتبويب وشرح الدكتور علي أبي ملحم، ط.١(بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٧م). ص ص.٢٤٢-٢٤٧].

[٤] - المرجع نفسه، ص.٦٣.

[٥] - روي هذا الحديث في صحيح مسلم، فـ"عن عائشة أنها قالت ثم إن أزواج النبي (ص) حين توفي رسول ا (ص) أردن أن يبعثن عثمان بن عفان إلى أبي بكر فيسألنه ميراثهن من النبي (ص) قالت عائشة لهن أليس قد قال رسول ا (ص) **لا نورث ما تركنا فهو صدقة؟** ". [صحيح مسلم، ج٣، ص.١٣٧٩].

[٦] - الجاحظ، رسائل الجاحظ – الرسائل السياسية، تقديم وتبويب وشرح الدكتور علي أبي ملحم، ط.١(بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٧م). ص.٤٧٠.

فقالت: لا تسبوه فإن لـه صحبة، وسب معاوية بدعة، ومن يبغضه فقد خالف السنة. فزعمت أن من السنة ترك البراءة ممن جحد السنة.."[1].

وكان الإمام "أحمد بن حنبل" إمام المحدثين في عصر الجاحظ، وهو الذي حـدثت لـه محنة خلق القرآن. "ويحمل الجاحظ على الإمام "أحمد بن حنبل" فيرميه بالعناد والكـذب والقحـة وقلة الإكتراث وشدة التصميم"[2].

وأصحـاب الحديث إذ يناصبون الجاحظ العداء، ويضيقون عليه وعلى سائر المعتزلـة، إنمـا يفعلون ذلك بسبب ما عرفت به المعتزلة من ميول عقلانية تحررية. فقد اختلفت المعتزلـة عن أهل السنة والجماعة في ترتيب الأدلة، وفي هذا الإختلاف يقـول القاضـي "عبـد الجبـار المعتزلي": "ربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجمـاع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأن ا تعالى لـم يخاطب إلا أهل العقل ولأن به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل فـي هذا الباب.."[3].

أما رأي الجاحظ في الإجماع، والقياس، فسنذكره بإسهاب لاحقا[4]، وحسبنا هنا أن نـذكر أن الجاحظ يسلم بحجية الإجماع، وحجية القياس في الأحكام الشرعية، خلافا لأستاذه "النظام".

ثالثا: في علم الكلام.

إن الحياة الفكرية في الإسلام لم تكن تفسيرا لكتاب ا ، وتبحرا فـي علـوم الحـديث، واجتهادا في أصول الفقه فحسب؛ بل كانت الحياة الفكرية أكثر من ذلك وأوسع، فقد برز خـلال "حركة الدفاع عن الإسلام"؛ "المتكلمون" وهم رجال الفكر الإسلامي عند بواكيره الأولى، وحـين ظهر الجدل في المسائل الإعتقادية، تعددت فرق المتكلمين. ثم ظهر فلاسفة الإسـلام كالكنـدي[5]

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٢٤٢

[2] - بو ملحم(علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ط.١(بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠م). ص.٥١.

[3] - البلخي (أبو القاسم) وآخران، فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، (تـونس: الدارالتونـسية للنشر، ١٩٧٤م). ص.١٣٩.

[4] - انظر؛ الفصل: مذهب الجاحظ ومجمل آرائه، مبحث: الجاحظ محدثا. ص.

[5] - **الكندي:** (١٨٠هـ/٧٩٦م-٢٦٠هـ/٨٧٣م) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق ولد في الكوفة، وأتم دراسـته الفلسفية والعلمية في بغداد، وحظي بالشهرة في عهد المأمون، واتخذه المعتصم معلما لابنه أحمد. من أهم آثـاره: كتاب إلى المعتصم با في الفلسفة الأولى، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، رسالة في العقل، رسالة في القول في النفس، رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، وغيرها. [انظر؛ بدوي(عبد الرحمن)، موسـوعة الفلـسفة، ج٢، ص ص.٢٩٧-٢٨٩].

والفارابي[1] وابن سينا[2]، لاسيما بانتشار الثقافة اليونانية في العالم الإسلامي لنشاط حركة الترجمة، ومن ثم تعاظمت أهمية العقل كحكم في قضايا المسلمين الفكرية.

ولا يمكن تبيان الموقف الذي وقفه الفلاسفة والمتكلمون جميعا من العقل، فذلك يتجاوز حدود بحثنا، إنما الذي يعنينا هنا هو موقف المفكرين السابقين على عصر الجاحظ أو المعاصرين له وأغلبهم من المعتزلة لما لهؤلاء من تأثير مباشر على فكر الجاحظ.

وقبل الحديث عن المعتزلة، أصحاب التيار العقلاني؛ نريد أن نبين أصالة العقلانية في الفكر الإسلامي، وأنها ليست دخيلة على هذا الفكر، إذ نجد بذورها الأولى في الكتاب والسنة، وما ذكرناه في الفصل الأول من إشادة القرآن والحديث النبوي بالعقل؛ لدليل على ذلك، وقد وعى المسلمون الأوائل هذه الإشادة بالعقل، وتأثروا بها، فظهر التفسير بالرأي، ووجدت الحاجة إلى النظر العقلي في استنباط الأحكام. وليس علم الكلام، بمظهره الإعتزالي؛ سوى مظهر آخر من مظاهر العقلانية في الفكر الإسلامي. وإن كان التفسير، والفقه، وعلم أصول الفقه، علوما لا يشك أحد في أصالة نشأتها من البيئة الإسلامية؛ فإن علم الكلام لا يوصف - عند بعضهم - بهذه الأصالة، غير أن نشأة هذا العلم تدل على أصالته أيضا. ومن العوامل التي ساهمت في نشأته نذكر عاملين أساسيين:

العامل الأول: والذي ليس حكرا على أحد من البشر؛ وهو الإستعداد الفطري للنظر والتفكير، فالناس قد وهبوا هذا الإستعداد، (**وكان الإنسان أكثر شيء جدلا**)[3]، فكان على المسلمين بعد أن انتهت المرحلة الأولى: مرحلة الإيمان القلبي "أن ينتقلوا إلى مرحلة ثانية، فيها

---

[1] - **الفارابي:** (٢٥٧هـ/٨٧٠م-٣٣٩هـ/٩٥١م) هو أبو نصر الفارابي، الملقب بالمعلم الثاني، ولد في إحدى مدن فاراب، درس في مدرسة حران، ودرس المنطق على يوحنا بن حيلان ثم على بشر متى بن يونس في بغداد. انتقل إلى بلاط سيف الدولة في حلب، وهاجمته عصابة من اللصوص، في إحدى تنقلاته بين حلب ودمشق، فقتل ودفن بدمشق. من أهم آثاره: كتاب القياس، التوطئة في المنطق، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، إحصاء العلوم وترتيبها عيون المسائل، كلام في الملة، نصوص في الحكمة، المدينة الفاضلة، الفصول المنتزعة، رسالة في معاني العقل. [انظر؛ المرجع نفسه، ص ص.٩٣-٩٦].

[2] - **ابن سينا:** (٣٧٠هـ/٩٨٠م-٤٢٨هـ/١٠٣٧م) هو أبو علي الحسين بن عبد ا ، ولد في بخارى، حفظ القرآن مبكرا، واشتغل بالفقه، وأحكم علم المنطق، وقرأ كتب الهندسة والفلك والطب، وعمل طبيبا خاصا ووزيرا لبعض السلاطين، وقام بإصلاح أداة رصد الكواكب، ووضع آلات ما سبقه بها أحد. ومات ابن سينا بعد أن= =أصيب بداء القولنج. من أهم آثاره: الشفاء، النجاة، الإشارات والتنبيهات، منطق المشرقيين، عيون الحكمة، رسالة في الحدود، كتاب القانون في الطب، وغيرها.[انظر؛ المرجع نفسه، ج١، ص ص.٤٠-٤٤].

[3] - سورة الكهف:٥٤.

بحث ونظر وصياغة فلسفية للعقائد الدينية "[1]. وكان حب الإستطلاع الطبيعي في البشر قد لعـب دورا هاما في هذا الإنتقال إلى مرحلة النظر العقلي. وبذلك نشأ علم الكلام.

أما **العامل الثاني:** فيتمثل في كون القرآن ـ زيادة على حثه على النظر كمـا رأينـا ـ يتضمن آيات متشابهات كانت أدعى إلى شحذ الفكر، والفحص والتأمل والنظر والإستدلال ، كما يرى الزمخشري[2].

وهذان العاملان كانا ـ إذن ـ وراء بزوغ علم الكلام، أو الفلسفة الإسـلامية بتياراتهـا وفـرقها المعروفة التي تطورت مباحثها بفضل حركة الإعتزال. حيث أن رجال المعتزلة كـانوا من أوائل المفكرين الذين "أسسوا قواعد الخلاف، وجمعوا بين المنقول والمعقول وأقاموا سـياجا قويا من البراهين العقلية، والحجج المنطقية للدفاع عن العقيدة.."[3]، وذلك ردا على الفكر الآخـر، فكر أهل الكتاب من يهود ونصارى، وزنادقة[4] ومانوية[5] ومرتدة وغيرهم.

ومن ثم نشـطت المنـاظرات الفكرية حتى أصبحت فنا يتـقنه المعتزلة بلا منازع فهذا "واصل بن عـطاء"[6] مؤسس هذه الفرقة؛ قيل عنه: "ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة[1] ومارقـة

---

[1] - صبحي(أحمد محمود)، في علم الكلام- المعتزلة، ص ص.٩٨-٩٩.

[2] - الزمخشري، المصدر السابق، ج ١، ص.١٦٢.

[3] - أبو ريان(محمد علي)، تاريخ الفكرالفلسفي في الإسلام، ط.٢(بيروت:دارالنهضةالعربية،١٩٧٦م). ص١٥٣.

[4] - **الزنادقة:** لفظ "زنديق" كان يطلق على المانويين، الذين شن عليهم المهدي حملة عنيفة سنة ١٦٣هـ. ثـم أطلق لفظ "زنديق" على المبتدع والملحد، ثم على المخالف لمذهب أهل السنة، و على من كان يحيى حياة المجون من الشعراء والكتاب. ومن بين الذين عرفوا بالزندقة في التاريخ الإسلامي؛ ابن الراوندي، وصـالح بـن عبـد القدوس، وأبان بن عبد الحميد اللاحقي، وابن المقفع، وبشار بن برد، وحماد عجرد، وأبو عيسى الوراق، وعبـد الكريم بن أبي العوجاء وغيرهم. ولم يكن كل هؤلاء الذين يتهمون بالزندقة زنادقة حقا، وإنما كان منهم من يتهم بالزندقة لأسباب سياسية.[انظر؛ بدوي(عبد الرحمن)، من تاريخ الإلحاد في الإسـلام، ط.٢(بيـروت: المؤسـسة العربية للدراسات والنشر،١٩٨٠م). ص ص.٢٧-٣٩].

[5] - **المانوية:** هي الديانة التي وضع أسسها "ماني بن فتق بن بابك بن أبي برزام" ظهر نصرانيا، وصار قسيسا بالأهواز، وكان يعلم ويفسر الكتب ويحاور اليهود والمجوس والوثنيين، ثم مرق في الدين وسمى نفسه مـسيحا، وأفرط ماني في تمجيد النار. وإن كانت هذه العقيدة قديمة عند الفرس، ولم يبتدعها "ماني" ولكنه شيدها بـالحجج الإقناعية. [انظر؛ الراوي(عبد الستار)، المرجع السابق، ص.٢٠٧].

[6] - **واصل بن عطاء:** (٨٠-١٣١هـ). هو أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال، ولد بالمدينة. كان يجلـس فـي سوق الغزالين بالبصرة عند صديق له اسمه أبو عبد ا الغزال، ليعرف المتعففات من النساء ليدفع إليهن صدقته. وكان ألثغ قبيح اللثغة في الراء فكان يخلص كلامه من الراء ولا يفطن مستمعه إلى ذلك لاقتداره، وكـان زاهـدا عابدا قائما يقرأ القرآن متدبرا آياته. وهو قديم المعتزلة وشيخها، وأول من أظهر القول بالمنزلة بين المنـزلتين، إذ كان يجلس إلى الحسن البصري، فلما ظهر الإختلاف وقالت الخوارج بتكفير مرتكب الكبائر، وقالت الجماعة: بأنهم مؤمنون وإن فسقوا بالكبائر؛ خرج واصل عن الفريقين، وقال: إن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر،

الخوارج[2]، وكلام الزنادقة، والدهرية[3]، والمرجئة، وسائر المخالفين والرد عليهم، منه"[4]، وقد "فرغ من الرد على كل مخالفيه وهو ابن ثلاثين سنة "[5].

أما "أبو الهذيل العلاف"[6] ـ وهو الشخصية البارزة بعد واصل ـ فقد نـاظر المجـوس[7] والزنادقة وأصحاب الهيولى[1] والمنجمين واليهود، وكان ذا مقدرة كبيرة فـي المنـاظرة، يفحـم

بل هو بمنزلة بين المنزلتين، فطرده الحسن عن مجلسه فاعتزل عنه، وجلس إليه عمرو بن عبيـد، فقيـل لهمـا ولأتباعهما معتزلون. [انظر؛ هامش كتاب البيان والتبيين للجاحظ، ج١، ص.١٤. وانظر؛ هامش كتاب الحيـوان للجاحظ، ج٦، ص.١٦٠. وانظر أيضا: صبحي(أحمد محمود)، في علم الكلام- المعتزلة، ص.١٨١].

[1] - **الشيعة:** سموا كذلك لأنهم شايعوا عليا (ض) وقدموه على سائر أصحاب الرسول (ص). والغالية من الشيعة سموا كذلك لأنهم غلوا في "علي" وقالوا فيه قولا عظيما، قال بعضهم أن الله على صورة الإنسان (وهم البيانيـة من غلاة الشيعة) وادعى بعضهم الألوهية والنبوة (وهم الجناحية والمغيرية منهم) وزعم آخرون أن الأئمة أنبيـاء (وهم الخطابية منهم) ومنهم من يزعم أن الله حلّ في النبي وفي علي وفي الحسن وفي الحـسين وفـي فاطمـة فهؤلاء آلهة عند فرقة منهم تسمى "الشريعية". وتزعم "السبئية" أصحاب "عبد الله بن سبأ" أن عليا لم يمـت وأنـه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا. وغير ما ذكرنا؛ هناك فرق أخرى. [انظر؛ الأشعري، المصدر السابق، ج١، ص.٦٥ وما بعدها].

[2] - **الخوارج:** فرقة من المسلمين خرجوا على علي بن أبي طالب بعد أن كانوا من شيعته فدعوا بهـذا الإسـم. ويطلق على هذه الفرقة أيضا اسم الحرورية، نسبة إلى حرَوْراء وهي قرية بالكوفة؛ واسم النواصب، لأنهم غالوا في بغض علي، وكفروه لأنه قبل بالتحكيم؛ واسم الشراة، لأنهم زعموا أنهم شروا أنفسهم من الله. وقاموا بثورات عديدة في عهد علي وفي عهد الدولة الأموية وبعدها. وانقسموا فرقا عديدة. يذكرها البغدادي، أهمها الأزارقـة، والنجدات، والصفرية، والإباضية. [انظر؛ البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، ص.٧٢].

[3] - **الدهريـة:** من الطوائف التي كانت الخصومة شديدة عنيفة بينها وبين المعتزلة. ومن نصوص الجاحظ التـي نجدها في كتابه الحيوان؛ نستطيع القول بأن هذه الطائفة تقابل ما يسمى اليوم بالماديين(Matérialistes) فالمـادة عندهم مبدأ كل شيء ومنتهاه، والعالم عندهم قديم، خالد "لا يزال"، ليس له علة خارجة عنه. لا يؤمنـون بـشيء مما وراء المادة، وليس للمعرفة عندهم علة إلا المشاهدة، فلا يقرون ـ كما يقول الجـاحظ ـ"إلا بالعيـان ومـا يجري مجرى العيان".[انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص.٩٠ ؛ ج٧، ص ص.١٢-١٤].

[4] - البلخي (أبو القاسم)، وآخران، المصدر السابق، ص.٢٣٤.

[5] - المصدر نفسه، ص ٢٤١.

[6] - **أبو الهذيل العلاف:** هو أبو الهذيل محمد الهذيل العبدي نسبة إلى عبد القيس فقد كان مولاهم، لقب بـالعلاف لأن داره في البصرة كانت بالعلافين، وقيل إنها كانت حرفته وكذلك لقب معظم المعتزلة بحرفهم، لأنهم كانوا من الموالي. ولد عام ١٣٥هـ وقد عمر مئة سنة.[انظر؛ صبحي(أحمد محمود)، فـي علـم الكـلام- المعتزلـة، ص.١٨٧).

[7] - **المجوسية:** من أبرز ممثلي المجوسية، الزرادشتية وهي نسبة إلى زرادشت الذي ادعى النبوة، ووضع أسس الديانة الزرادشتية في كتاب "الأفستا"، وكانت الزرادشتية الديانة الرسمية أيام الساسانيين واستمرت حتـى الفـتح الإسلامي. لجأت الزرادشتية إلى الميثولوجيا لتصوير الصراع بين الخير والشر، عندما واجهـت مـن الناحيـة الفلسفية مشكلة الشر الميتافيزيقي، فأقصت من مقدورات الإله الخير الحكيم "أهورا مزدا" ـ ـ إلـه النـور ـ أن يصدر الشر عنه، وألقت بتبعية ذلك على إله آخر هو "أهرمن" ـ إله الظلمة، ويدعي المجوس أن النور مطبـوع

الخصـوم ويدحض حججهم بسهولة، حتى كان الزنادقة بالبصرة يقولـون عنـه: "لـولا هـذا "الزرجي"[2] لخطبنا بالإلحاد على المنبر"[3].

ومن نماذج مناظراته؛ أن "المجوس" لما قالوا: خلق ا الدنيا وهي خير وشر.

قال لهم العلاف: أخلق الشر؟

قالوا: لا. وهكذا جعلهم "العلاف" ينقضون كلامهم[4].

وكان في مناظراته يميل إلى السخرية؛ من ذلك أنه كلّم - يوما - يهوديا في المعجزات وذكر لـه معجزة عيسى في إحياء الموتى، فجعل اليهودي يكابر ويزعم في إحياء المـوتى أنـه سحر. فقال أبو الهذيل:

أو يقدر الساحر على مثل ذلك؟

قال: نعم.

قال أبو الهذيل: فلعلّك إنما يحييك السحرة !

فقال: لا، لأن الساحر لا يقدر أن يحيي أكثر من ثلاثة أيام.

فقال أبو الهذيل: فلعلّ أهل بيت من السحرة يتداولونك. فخجل اليهودي وقام[1].

على الخير، والظلمة مطبوعة على الشر. ومزاج العالم في رأي المجوس حصل بفاعلية النور والظلمة وأنه حسن من جهة النور، وقبيح من جهة الظلمة. وإذا كانت المجوسية قد نزهت ا عن التجسيم، فإنها اعتبرتـه مقـابلا للشيطان في صفة القدم. ثم وجد رأي يمثل قطاعا من المجوسية حاول إصلاح العقيدة، بـأن جعـل ا قـديما، واعتبر الشيطان محدثا. وفي نطاق العبادات فإن المجوسـية تعتـرف بـالتكليف. وأن ا يعبـد بـه. [انظـر؛ الراوي(عبد الستار)، المرجع السابق، ص ص.٢١٥-٢١٨].

[1] - **أصحاب الهيولى:** الهيولى هي المادة أو الجوهر المتجرد من أية صورة جسمانية، ويقبل الصور الجـسمانية المختلفة في التخيل أو التصور الذهني، وكذلك في الواقع. ولا وجود للهيولى بالفعل إلا متشكلة بصورة ما مـن الصور الجسمانية، فلا تخلو هيولى في الواقع من صورة ما من الصور الجسمانية. والصورة في مقابل الهيـولى هي الشكل الذي تكون عليه المادة أو الجوهر "الهيولى" وهي تلاحظ أو تُتخيل في الذهن منعزلة عـن الهيـولى. ولكن لا توجد في الواقع صورة دون هيولى، أي دون مادة أو جوهر. فذائب الشمع مثلا إذا لاحظناه في الذهن= =غير متصور بصورة ما من الصور الجسمانية، هو الآن "هيولى" أي: مادة أو جوهر. فإذا جعلنا ذائب الـشمع على شكل طائر، أو شجرة، أو مكعب، أو هرم، أو قصر، أو جبل، أو غير ذلك من الصور الجسمانية التـي لا تحصر، وجمدناه على الصورة التي جعلناه عليها، كان الشكل الذي تشكّل عليه الشمع هو الـصورة. **وأصـحاب الهيولى** هم الفلاسفة، لأن "ذهن الفيلسوف [هو الذي] يجرد الجسم من كل الصور الجسمانية، حتى يرى المادة أو الجوهر غير متشكل بشكل منها، فيسمي ذلك هيولى". [انظر؛ حبنكة الميداني(عبد الـرحمن حـسن)، ضـوابط المعرفة وأصول الإستدلال والمناظرة، ط.٣ (دمشق: دار القلـم للطباعـة والنـشر والتوزيـع، ١٩٨٨م). ص ص.٣٤٩-٣٥٠].

[2]- كذا في الأصل، ولعلها كما رجح المحقق: "الديزجي" فارسية ، معناها لون بين لونين غير خالص.

[3]- البلخي (أبو القاسم) وآخران، المصدر السابق، ص ٢٥٨.

[4] - المصدر نفسه، ص.٢٦٠.

وأما "النظام" فاهتم بالرد على اليهود، والرد على المجوس، فهدم نظـريتهم فـي أصـل العالم، والتي تقوم على "وجود أصلين"، في مثل قوله: "النور والظلمة متنافران، فـلا يجـوز أن يجتمعا، إلا بجامع يجمعهما"[2]، فما كان أصلا عند المجوس صيره "النظّام" محتاجـا إلـى مقـوم وسند.

واستمر رجال المعتزلة يناظرون خصومهم، فهذا "بشر بن المعتمر" قيل أن لـه قصيدة طويلة يقال أنها أربعون ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين[3].

وكانت هذه المناظرات أحيانا تكلّف رجال المعتزلة حياتهم؛ فقد مات "معمر بن عبـاد"[4] مسموما وهو في طريقه إلى السند لمناظرة "السمنية"[5] الذين اغتالوه خوفا من أن يفضحهم[6].

ولم يكن المعتزلة في دفاعهم عن الحقيقة والعقيدة؛ يردون على غير المسلمين فحـسب، بل كان الرد على كل قول لا يحالفه الصواب ولا تكتنفه الحكمة، ولو صدر من أهل الإسلام.

فقد بعث "واصل بن عطاء" إلى "جهم بن صفوان"[7] أحد أتباعه لمناظرته في خراسـان[8]. وناظر "أبو الهذيل العلاف" الذين يقولون بالجبر، فقال ـ يوما ـ لبعضهم:

ـ هل تعرف أقبلَ للعذر الحسن (أي العذر المستحسن المقبول) من الله تعالى؟

قال: لا.

قال: فهل تعرف في العذر الحسن أحسن من قول العبد: إنما لم أفعل لأنني لم أقدر عليه؟

قال: لا.

---

[1] - المصدر نفسه، ص.٢٦٣.

[2] - المصدر نفسه، ص.٢٦٥.

[3] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] - **معمر بن عباد السلمي:** كان مولى لبني سالم، صاحب كلا من عثمان الطويل والعلاف والنظّام، وقد تتلمـذ عليه بشر بن المعتمر وهشام بن عمرو وأبو الحسين المدائني. ولما كتب ملك السند إلى هارون الرشيد يطلب منه أن يوجه إليه بعض من يناظره، وكان عند ذلك الملك رجل من السمنية هو الذي حمله على هذه المكاتبـة؛ وقـع الإختيار على معمر فأرسله الرشيد، فخاف السمني أن يفتضح على يديه وقد كان عرفه من قبل فدس إليـه مـن سمه في الطريق فقتله. توفي سنة ٢١٥هـ. [انظر؛ المصدر نفسه، ص ص.٢٦٦-٢٦٧].

[5]- **السمنية:** قوم يقولون بقدم العالم، وبإبطال النظر والإستدلال، وزعموا أنه لا معلوم إلا مـن جهـة الحـواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة، وأجازوا أن ينقل روح الإنسان إلى كلب، وروح الكلب إلى إنسان. [انظر؛ البغدادي (عبد القاهر)، الفـرق بـين الفـرق، ص.٢٧٠].

[6] - [انظر؛ البلخي (أبو القاسم) وآخران، المصدر السابق، ص ص.٢٦٦-٢٦٧].

[7] - **جهم بن صفوان** الراسبي السمرقندي، (ت.١٢٨هـ/٧٤٥م)، هو رأس الفرقة التي عرفت باسمه: الجهمية أو الجبرية. وهي تقول أن الإنسان مسير وتنفي الصفات. أثار فتنة على الأمويين مع الحـارث بـن سـريج فـي خراسان. قتل بمرو على شط نهر بلخ. [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.٢١٩].

[8]- البلخي (أبو القاسم) وآخران، المصدر السابق، ص.٢٥١.

قال: فهل تقول: ا يقبل هذا العذر؟

قال: لا.

قال: فإنك قلت [إذن]: لا أحد أرد لأحسن العذر من ا تعالى"[1].

وهكذا جعل "العلاف" هذا المجبر يناقض قوله الأول، ولا مخرج من هـذا التنـاقض إلا بالتسليم بحرية الإختيار. ويحتمل أن يكون هذا المجبر هو "حفص الفرد"[2]، الذي ناظره "العلاف" ودحضه[3]، كما شن حربا ضد المشبهة مستهدفا زعيمهم "هشاما بن الحكم"[4]، وهذا الأخير هو الذي عناه "بشر بن المعتمر" المعتزلي في هذا البيت المأخوذ من قصيدته الطويلة:

تلعبت بالتوحيد حتى كأنما تحدث عن غول ببيداء سملق[5]

لأن الغيلان عند العامة من العرب، تقلب أنفسها من صورة إلى صورة[6]، وكذلك هشام بن الحكم، مرة قال عن ا عز وجل: من حيث جئته رأيته نورا، ومرة قال هو مثل الإنسان[7].

ولم يكن رجال الإعتزال ينتقدون الفكر الوافد، والفرق الإسلامية الأخرى فحسب، بل إن المتمعن في تاريخ الإعتزال يدرك أن المناظرات الداخلية التي جرت بين رجال المعتزلة، لا تقل أهمية عن تلك المناظرات الخارجية التي كانت تتم بين المعتزلة وخصومهم، فكان اللاحق ينتقـد السابق، والتلميذ يعارض الأستاذ، والتابع يخرج عن فلك المتبوع. إن المعتزلي يقف ضد كل مـا يراه مجانبا للصواب مهما كلفه موقفه، لا يراعي في ذلك صحبة ولا قرابة ولا انتماء، فهو يرتفع عن مستوى الجماعة والحزبية الضيقة، ويطمح بفكره إلى أفق أرحب وأوسع، إلى آفاق الإنسانية ملتزما الموضوعية، لا ينشد إلا الحق والحقيقة.

إن "واصل بن عطاء" قد استجاب لـ"جهم بن صفوان" لما كتب هذا الأخير إلى "واصل" في مسألة سأله عنها قوم من الثنوية وأخطأ "جهم" فيها، فعلمه "واصل" كيف يجيـبهم[8]، رغـم أن

---

[1] - المصدر نفسه، ص.٢٥٨.

[2] - **حفص الفرد:** هو أبو عمرو، (ت.بعد ٢٠٣هـ/٨١٨م): متكلم تعلم على أبي الهذيل في البصرة، قال بخلـق الأفعال على مذهب المجبرة. [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.٢٣٩].

[3] - انظر؛ البلخي (أبو القاسم) وآخران، المصدر السابق، ص.٢٦٢.

[4] - **هشام بن الحكم:** صاحب مذهب الهشامية، وهم فرقة من الغالية عند الـشهرستاني، ومـن المـشبهة عنـد الخوارزمي، ومن الإمامية الرافضة عند صاحب الفرق. وكان يقول بالتجسيم والتشبيه. [انظـر؛ هـامش كتـاب البيان والتبيين للجاحظ، ج١، ص.٤٦. وانظر أيضا: هامش كتاب الحيوان للجاحظ، ج٣، ص.١١].

[5] - السملق: "الأرض التي لا نبات بها". [ابن منظور، المصدر السابق، ج٤ ص.٣٤٧].

[6] - كما يخبر بذلك الجاحظ. [انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.٢١٤، ٢٢٠].

[7] - البلخي (أبو القاسم) وآخران، المصدر السابق، ص.٢٣٠.

[8] - حيث ناظر قوم من السمنية جهم بن صفوان "فقالوا له هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة؟ قـال: لا. قالوا: فحدثنا عن معبودك الذي تعبده، أشيء وجدته في هذه المشاعر؟ قال: لا. قالوا: فـإذا كـان المعـروف لا

"جهما" كان من الخصوم، فواصل بن عطاء هنا ارتفع عن انتمائه وساند الخصوم ردا للأعداء المشتركة وانتصارا للعقيدة الإسلامية.

واستمر المعتزلة بعد "واصل بن عطاء" يناظر بعضهم بعضا وينتقدون المسار الفكري الإعتزالي.

ولم تكن هذه المناظرات مضيعة للوقت، ولا ترفا فكريا، وإنما كانت جدا كلها، تصحح المسار الفكري، من ذلك كفّ بعض رجال المعتزلة عن القول بالإرجاء بعد أن أقنعهم أصحابهم بالحجج القاطعة[1]، ومن ذلك أيضا إقلاع بعضهم عن آراء وعودتهم إلى الحق كما فعل "العلاف" في "مسألة تناهي الحركات"[2].

وكما كانت المناظرات تصحح المسار الفكري، كانت أيضا تُعمق هذا المسار، وتنتج نظريات جديدة. من ذلك أن "النظام" لما ناظر "أبا الهذيل العلاف" في مسألة الجزء[3]، قال "النظام" بـ"نظرية الطفرة"[4]، وهو أول من قال بذلك، عندما ألزمه "أبو الهذيل العلاف" "مسألة الذرة

يخرج عن ذلك وليس معبودك منها، فقد دخل في المجهول.. فسكت جهم، وكتب إلى واصل. فكتب إليه واصل: قد كان يجب أن تشترط وجها سادسا، وهو الدليل، فتقول: إن المعروف لا يخرج عن المشاعر الخمسة وعن الدليل، فلما لم تشترط ذلك، شُكّكتَ وكُفّرتَ، فارجع إليهم الآن وقل لهم: هل تفرقون بين الحي والميت، وبين العاقل والمجنون، فإنهم يعترفون بذلك، وإنه يعرف بالدليل لا بغيره. فلما وصل الجواب إلى جهم، رجع به على السمنية، فقالوا له: ليس هذا من كلامك، فمن أين لك؟ قال: كتب به إلي رجل من العلماء بالبصرة يقال له "واصل"، فخرجوا إليه وكلموه، فأجابوه إلى الإسلام. [المصدر نفسه، ص.٢٤٠].

[1]- انظر؛ ابن المرتضى (أحمد بن يحيى)، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، اعتنى بتصحيحه توما أرنلد، T.W.Arnold (بيروت: دار صادر،١٣١٦هـ). ص.٣٣؛ ص.٤٠.

[2]- كان "العلاف" يرى "أن حركات أهل الجنة تنقضي فيصيرون إلى سكون دائم ثم تصير إليهم اللذات وهم لا يتحركون"، ثم تاب العلاف من الخوض في هذا القول والإحتجاج له، فسئل كيف سيتصرف في كتبه في هذا الباب، وقد صارت في أيدي الناس؛ فقال العلاف: عليهم أن ينظروا ولا يقلدوا. [انظر؛ البلخي(أبو القاسم) وآخران، المصدر السابق، ص.٧٠].

[3]- يبدو أن النظام قد أخذ مسألة الجزء الذي لا يتجزأ من فلاسفة اليونان، يقول ابن المرتضى: "إنه نظر في شيء من كتب الفلاسفة، فلما ورد البصرة كان يرى أنه قد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق علمه إلى أبي الهذيل، قال إبراهيم ـ أي النظام ـ: فناظرت أبا الهذيل في ذلك فخُيل إلي أنه لم يكن متشاغلا قط إلا به لتصرفه فيه وحذقه في المناظرة فيه ". [ابن المرتضى(أحمد بن يحيى)، المصدر السابق، ص.٢٦].

[4]- أسس "النظام" قوله المبتكر بالطفرة على إبطال مقولة الجزء الذي لا يتجزأ، وتتحدد أبعاد نظرية الطفرة بأن يكون الجسم "في مكان، ثم يصير إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني". [الأشعري، المصدرالسابق، ج١، ص.١٢٦]. أو أن يمر المتحرك في آنين من الزمان من نقطة أولى إلى ثالثة أو عاشرة، فيكون قد اجتاز في آنين اثنين ما كان يجب اجتيازه في ثلاث أو عشر آنات. ويعد هذا خروجا على أرسطو الذي ربط بين الزمان والحركة، وخصص لكل حركة آنا في مكان معين.[الراوي(عبد الستار)،المرجع السابق، ص.ص.٣١٠-٣١١].

والنمل"[1] وهو أول من استنبطه، تحير "النظام"، وبقي ليله يفكر ثم قال لـ"أبي الهذيل العـلاف": جئتك بالقاطع، إنه يطفر بعضا ويقطع بعضا، ولكن "العلاف" قال حينئذ: ما يقطع، كيف يقطع؟[2]

هذه بعض الأمثلة من المناظرات الكثيرة التي يزخر بها الفكر الإعتزالي؛ وإنما أوردناها لأنها ثمرة من ثمار الإتجاه العقلاني في الإسلام، فمن سمات العقل الوقاد المطمئن إلى الحقيقة؛ الميلُ إلى المناظرات بمقارعة الحجج بالحجج، وتحدى الخصم، وطلب البرهان. وأوردناها أيضا لأنها في جوهرها؛ محاكمة عقلية، أو احتكام إلى العقل، حيث يجر المنتصر فيها خصمه، إلى عالم التناقض الذي لا يستسيغه العقل، لأن عدم التناقض من مبادئه.

وإنما أوردنا المناظرات أيضا، لأن رجال المعتزلة إذ يمارسونها كانوا يتصفون بسمات نذكر منها:

١ ـ الجرأة في التصرف والسلوك بما يمليه العقل أو الضمير، فقـد امتـاز المعتزلـة بإعلان الـرأي أو القيام بالعمل اللذين يشذان عن المألوف من الآراء والأعمال، لا يخافون فـي ذلك لومة لائم. ولا أدل على ذلك من جرأتهم للتعرض لآيات التنزيه في مقابل كثير من علمـاء المسلمين[3] الذين أمسكوا عن الكلام في آيات "الإستواء" و"الوجه" و"اليد" و"الجهة"[4]، فقال المعتزلة في هذا الشأن نحن "لا نكتفي بالإيمان الغامض بالآيات المتشابهات، لأن العقل لا يقنع بالغموض وله حق الشرح والتأويل والتوفيق بين الآيات"[5].

ولا أدل على جرأتهم أيضا؛ من موقفهم المتشكك في صحة كثير مـن الأحاديـث التـي سنذكر نماذج منها فيما يأتي.

٢ ـ النزعة الشكية: ومن سمات النزعة العقلية عند المعتزلة ـ عدا الجرأة ـ **النزعـة الشكية** التي نتجت من تقديرهم لسلطان العقل، فكثيرا ما كانوا يقفون موقف المتشكك أو المنكـر

---

[1] - مسألة الذرة والنمل، مسألة اعترض بها العلاف على النظام في مسألة نفي الجزء الذي لا يتجزأ ومفادها: أن النملة التي تمشي على صخرة من طرف إلى آخر تقطع ما لا يتناهى، فكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى؟

[2] - ابن المرتضى(أحمد بن يحيى)، المصدر السابق، ص.٢٩.

[3] - نذكر منهم: مالك بن أنس، وسفيان الثوري، والليث بن سعد، وربيعة الرأي، وأحمد بن حنبل، وابن تيميـة. [انظر؛ أمين (أحمد)، ضحى الإسلام، ط.١٠ (بيروت: دار الكتاب العربي) ج.٣، ص.ص.١٤-١٥].

[4] - الإشارة هنا إلى الآيات التالية: "**الرحمن على العرش استوى**" (سورة طـه: ٠٥)، "**ويبقـى وجـه ربـك ذو الجلال والإكرام**" (سورة الرحمن: ٢٧)، "**يد ا فوق أيديهم**" (سورة الفتح: ١٠)، "**و المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه ا إن ا واسع عليم**" (سورة البقرة: ١١٥).

[5] - أمين (أحمد)، المرجع السابق، ط.١٠، ج.٣، ص.٢٣.

للأحاديث التي يعارض ظاهرها الآيات، لأنهم يحكّمون العقل في الحديث، ويـستخدمون "مـنهج الدراية دون الرواية في الأحاديث"[1].

ومن الأحاديث التي ردها المعتزلة؛ الأحاديث التـي تنطـوي علـى جبـر أو تـشبيه، والأحاديث التي تتضمن إرجاء أو شفاعة لأهل الكبائر، والأحاديث التي تبدو معارضة للعقل.

ومن الأحاديث التي تنطوي على جبر؛ حديث "كل ميسر لما خلق لـه"[2]، وحديث "الشقي من شقي في بطن أمه"[3]، والذي بسببه انتقد النظام راويه "ابن مسعود"[4] ورماه بالكذب[5]. وكـذلك فقد سئل "أبو علي الجبائي"[6] عن الحديث الذي ورد فيه أن آدم قد حاج موسى فحجه، فرأى أن هذا الخبر باطل، لأن القرآن يدل على بطلانه، وإجماع المسلمين ودليل العقل، وذلك أنه إذا كان القدر عذرا لآدم، يكون عذرا لكل كافر وعاص من ذريته، وأن يكون من لامهم محجوجا[7].

---

[1] - [انظر؛ صبحي(أحمد محمود)، في علم الكلام-المعتزلة، ص.٢٢١].

[2] - ورد في صحيح البخاري أن الرسول (ص) قال: "**ما منكم من أحد إلا قد كتب مقعده من النار أو من الجنة**. فقال رجل من القوم: ألا نتكل يا رسول ا ؟ قال: **لا، اعملوا فكل ميسر**". [صحيح البخـاري، ج٦، ص.٢٤٣٥]. وورد في صحيح مسلم أن الرسول (ص) قال: "**ما منكم من نفس إلا وقد علم منزلها من الجنة والنار**. قالوا: يا رسول ا فلم نعمل أفلا نتكل؟ قال: **لا، اعملوا فكل ميسر لما خلق له**". [صحيح مسلم، ج٤، ص.٢٠٤٠].

[3] - عن ابن مسعود أن الرسول (ص) قال: "ألا إنما الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من وعـظ بغيـره". [القزويني أبوعبد ا محمد بن يزيد)، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دارالفكـر). ج١، ص.١٨].

[4] - **عبد ا بن مسعود:** (ت.٣٢هـ/٦٥٢م)، صحابي، هذلي، خدم النبي مدة حياته، سادس من أسلم، أول مـن جهر بالقرآن في مكة، هاجر إلى الحبشة. أحد المبشرين بالجنة، ممن أتقنوا تلاوة القـرآن. روى عـن النبـي. [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.١٣].

[5] - انظر؛ ابن قتيبة(عبد ا بن مسلم أبو محمد الدينوري)، تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد زهري النجار، (بيروت: دار الجيل). ج١، ص.٢٦.

[6] - **أبو علي الجبائي: (**٢٣٥-٣٠٣هـ) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، لقب الجبائي نسبة إلى جبـا من أعمال خوزستان، رحل إلى البصرة وفيها صحب أبا يعقوب الشحام الذي انتهت إليه رياسة المعتزلـة، وقـد ترأس المدرسة بعد وفاة الشحام سنة ٢٦٧هـ، وكان أبو علي غزير الإنتاج إذ حرر تلاميذه ما أمـلاه فوجـدوه مائة ألف وخمسين ورقة، وكان عالما بالفقه والتفسير، وضع تفسيرا للقرآن في مائة جزء، هو الذي فقـه علـم الكلام وذللـه، وسهل ما استصعب منه. وكان أبو علي الجبـائي زوج أم أبـي الحـسن الأشـعري. [انظـر؛ صبحي(أحمد محمود)، في علم الكلام-المعتزلة، ص ص.٢٨٩-٢٩٠].

[7] - انظر؛ ابن المرتضى(أحمد بن يحيى)، المصدر السابق، ص.٤٦. والمقصود بحديث "حج آدم موسى" ما روي عن أبي هريرة أن رسول ا (ص) قال: "**احتج آدم وموسى عليهما السلام فقال له موسى: يـا آدم خلقـك ا بيده ثم نفخ فيك من روحه ثم قال لك كن فكنت ثم أمر الملائكة فسجدوا لك ثم قال: (اسكن أنت وزوجك الجنـة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين)، فنهاك عن شجرة واحده فعصيت ربك. فقال آدم: يا موسى ألم تعلم أن ا قدر هذا علي قبل أن يخلقني؟ قال رسول ا (ص): لقد حج آدم موسـى،**

ومن الأحاديث التي تتضمن إرجاء أو شفاعة لأهل الكبائر؛ حديث الشفاعة الذي لفظـه: أن الرسول (ص) قال:"**أعطيتُ الشفاعة**"[1].

ومن الأحاديث التي تبدو معارضة للعقل في رأي المعتزلة؛ "**حديث انشقاق القمر**"[2]، وقد نسب إلى النظّام أنه أنكر هذا الحديث، وانتقد "ابن مسعود" راويه، حيث قال فيه: "زعم أن القمـر انشـق وأنه رآه وهذا من الكذب الذي لا خفاء به لأن الله تعالى لا يشق القمر لـه وحـده ولا لآخر معه، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين، وحجة للمرسلين، ومزجرة للعباد، وبرهانا في جميـع البلاد، فكيف لم تعرف بذلك العامة، ولم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يذكره شاعر، ولـم يـسلم عنده كافر، ولم يحتج به مسلم على ملحد"[3].

وقد لاقى المعتزلة بسبب جرأتهم ونزعتهم الشكية الأمرين: فنعتهم خـصومهم بمختلـف النعوت التي تتهمهم بالفتور الديني والإنحراف والإبتداع[4]. وما فقد من "تراث المعتزلة" دليل على

لقد حج آدم موسى، لقد حج آدم موسى". [النسائي(أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن)،السنن الكبرى، تحقيـق د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، ط.١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م). ج٦، ص.٢٨٤].

[1] - صحيح البخاري، ج١، ص.١٢٨؛ صحيح مسلم، ج١، ص.٣٧٠.

[2]- **حديث انشقاق القمر**. فقد ورد في صحيح البخاري "أن أهل مكة سألوا رسول الله (ص) أن يريهم آية فأراهم انشقاق القمر". [صحيح البخاري، ج٣، ص.١٣٣١]. وجاء في صحيح مسلم: "عن عبد الله بن مسعود قـال ثـم بينما نحن مع رسول الله (ص) بمنى إذا انفلق القمر فلقتين فكانت فلقة وراء الجبل وفلقة دونه فقال لنا رسول الله (ص) **أشهدوا**". [صحيح مسلم، ج٤، ص.٢١٥٨].

[3] - ابن قتيبة، المصدر السابق، ج١، ص.٢١.

[4]- فالمعتزلة؛ قد سماهم خصومهم "معتزلة" ليلقوا في الأوهام أنهم "قد اعتزلوا قول الأمة".[البلخي (أبو القاسـم) وآخران، المصدر السابق، ص.٢٣] ، ويرد القاضي عبد الجبار المعتزلي على هذه التسمية بقوله: "إن المعتزلـة هم المقتصدة، فاعتزلت الإفراط والتقصير، وسلكت طريق الأدلة".[المصدر نفسه، ص.١٦٥]. وسماهم آخـرون "قدرية" ليتفق هذا النعت مع الحديث المروي: "**القدرية مجوس هذه الأمة**". [البيهقي(أبو بكر أحمد بن الحـسين)، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، (مكة المكرمة:مكتبة دار الباز،١٩٩٤م). ج١٠، ص.٢٠٣]. ويرد القاضي عبد الجبار على هذا الإتهام أيضا بقوله: "لسنا نثبت صانعين على الحد الذي أثبتوه ـ أي المجوس ـ لأن القوم جعلوا النور فاعلا للخير بطبعه على حد لا يمكنه مفارقته، والظلمة فاعلة للشر بطبعها على حـد لا يصح منها الإنفكاك منه، فليس هذا حالنا: فإنا إنما أثبتنا فاعلين يفعلان ما يفعلانه على طريقة الإختيار والإيثار = = (...)، وقد شبه النبي (ص) القدرية بالمجوس على حد لا يشارك مذهبهم مذهب غيرهم، وذلـك ثابـت فـي المجبرة الذين جعلوا القديم ـ أي الله عز وجل ـ مجبولا على فعل الخير بحيث لا يقدر على قبيح حتى أنـه لا يصح أن ينفرد الله تعالى بالظلم، والشيطان مجبول على الشر بحيث لا يمكنه مفارقته والإنفكاك عنه".[عبد الجبار المعتزلي(القاضي)، شرح الأصـول الخمـسة، تقـديم عبـد الـرحمن بوزيـدة، (الجزائـر: الأنـيس مـوفم للنشر،١٩٩٠م).ج.٢، ص.٤٠٣]. ويقول أيضا: "إن القدرية هم الذين يزعمون أنـه تعـالى قـدر المعاصـي.. وأصحابنا نفوا المعاصي عن الله .. وهم (أي القدرية) أثبتوه، فيجب أن يكون اللقب (أي لقب القدرية) لهم لازمـا" [البلخي (أبو القاسم) وآخران، المصدر السابق، ص.١٦٧]. ونعت المعتزلة أيضا بـ"المعطلـة". [انظـر؛ ابـن تيمية(أحمد بن عبد الحليم الحراني)، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيـق د. علـي حـسن ناصـر

النكبات التي أصابتهم من إحراق لمصنفاتهم واضطهاد لشخصياتهم، بسبب جرأتهم مـن جهـة، وتعصب وجمود خصومهم من جهة أخرى.

٣ ـ الوسطية: ومن سمات النزعة العقلية لدى المعتزلة؛ **الوسطية،** ونعني بها الإعتدال وعدم التعصب، بحيث لا يكون المفكر "ممن يميل ـ على حد تعبير الجاحظ ـ في شقّ عن شقّ ويتعصب لبعض على بعض، ومن يبخس حقّ الدون"[١]. وهذه الوسطية التـي تميـز بهـا فكـر المعتزلة، كانت نتيجة ظهور أفكار متطرفة كان أصحابها فيها إما مفْرطين أو مفَرطين.

ومن الأمثلة على ذلك؛ الرأي المعتدل الذي اعتنقه المعتزلة في مسألة ماهية ا وصفاته، فبعد أن فرطت "الجهمية" في الشيئية وغلت في الصورية بقولها أن ا ليس جـسما أو شـيئا أو معنى[٢]؛ وبعد أن أفرطت "الرافضة" في المادية والتجسيم وفرطت في الـصورية بقولهـا أن ا جسم[٣]؛ ظهر بعد هذا الإفراط والتفريط رأي معتدل اعتنقه المعتزلة، فا عنـدهم شـيء ولكنـه "شيء لا كالأشياء"[٤].

ومن الأمثلة على وسطية المعتزلة أيضا؛ الرأي المعتدل الذي اعتنقه المعتزلة في مسألة "الحكم على مرتكب الكبيرة"؛ فإن صاحب الكبيرة ـ كالقاذف مثلا ـ كافر عند "الخوارج"[٥]، وهو مؤمن عند "المرجئة"[٦]، وتكفير صاحب الكبيرة وما أدى إليه من ظهور الفتنة، وانقسام المـسلمين إزاءها بين مشارك في الفتنة، ومناهض لها؛ هو ما جعل المعتزلة يميلون إلى أن القـاذف لـيس

وآخرين، ط.١(الرياض: دار العاصمة،١٤١٤هـ). ج٤، ص ص.٣٣٤-٣٣٥]. ونعتوا بذلك ليوصموا بتعطيل أسماء ا وصفاته، سماهم بذلك التيار السلفي المعروف باسم "الصفاتية" في مقابل "المعطلة".

[١]- الجاحظ ، الرسائل السياسية، ص.٣٦٩.

[٢]- إن جهم بن صفوان وهو رأس الجهمية "يحكى عنه أنه كان يقول: لا أقول إن ا ـ سبحانه ـ شـيء ! لأن ذلك تشبيه له بالأشياء" [الأشعري، المصدر السابق، ج.١، ص.٣١٢].

[٣]- يذكر الأشعري في مقالاته أن الروافض اختلفت في التجسيم فمنهم من جعل نهاية وحد طويـل عـريض عميق، ومنهم من جعله على صورة الإنسان، ومنهم من يذهب في قوله إنه جسم إلى أنـه موجـود دون إثبـات للبارئ أجزاء وأبعاض. وهناك من الروافض من ينكرون أن يكون ا جسما أو صورة أو يشبه الأشياء، وقـالوا في التوحيد بقول المعتزلة، وهم من المتأخرين. [المصدر نفسه، ج.١، ص.ص.١٠٢-١٠٥].

[٤]- عبد الجبار(القاضي) المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص.١٥٢؛ الأشعري، المصدر الـسابق، ج١، ص.٢١٦.

[٥]- أجمعت الخوارج على إكفار "علي بن أبي طالب" (ض) أن حكّم. وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر إلا (فرقة) النجدات. [المصدر نفسه، ج١، ص.ص.١٥٦-١٥٧].

[٦]- من المرجئة من يقول: الفاسق من أهل القبلة لا يسمى بعد تقضي فعله فاسقا، ومنهم مـن يقـول: لا أقـول لمرتكب الكبائر فاسق على الإطلاق، دون أن يقال: فاسق في كذا.. ومن المرجئة من زعم أن المنـافقين الـذين كانوا على عهد رسول ا (ص) كانوا مؤمنين على الحقيقة. وعلى العموم فإن المرجئة ترى أن الكبائر لا تخرج من الإيمان إذا لم يكن كفر. [المصدر نفسه، ج١، ص.ص.٢٠٤-٢٠٥].

كافرا ولا مؤمنا بل هو فاسق[1]، وتطور الموقف المناهض للفتنة إلى منحى التنظير، فظهر مبدأ "المنزلة بين المنزلتين"، أول مبادئ المعتزلة على يد "واصل بن عطاء".

أما الموقف الواجب اتخاذه من الفئة الباغية، فلدينا أيضا موقفان متطرفان: موقف يرى إعمال القتل والسلب والسبي بلا شفقة في أهل البغي، وهذا موقف "الخوارج"[2]. وموقف معاكس؛ يرى عدم قتال الفئة الباغية، وهذا موقف المرجئة، حيث قالت: "لا قتال"[3]؛ وتوسط المعتزلة هذين الموقفين برأي ثالث يتمثل في عدم اللجوء إلى القتال إلا دفاعا عن النفس مع تحريم السبي والسلب والإجهاز على الجرحى، وفي ذلك يقول الجاحظ: "قالت المعتزلة بالقول المرضي وهو إيجاب القتال على جهة الدفع لا على القصد إلى القتال ولا على السبي ولا على الإجهاز على الجرحى ولا على استحلال الأموال، فلم نُفرط إفراط الخوارج ولم نقصر تقصير المرجئة، ودين ا بين المقصر والغالي، وهذا الإشتقاق، وهو التوسط والإقتصاد، هو الإعتزال لغلو من غلا وتقصير من قصر"[4].

٤ ـ تحكيم العقل:

وإن كانت الوسطية هي السمة الغالبة على فكر رجال المعتزلة؛ فإن ثمة أمر تطرفوا فيه قياسا على بعض الفرق الكلامية، ونعني به "**مسألة تحكيم العقل**"، فمذهبهم عقلي متطرف على طرفي نقيض مع مذهب الجمود والتعطيل من "النصيين"، في حين تقف الأشعرية والماتريدية موقف التوسط في تحكيم العقل.

وتظهر بجلاء النزعة العقلية الغالية لدى المعتزلة في مسألتين: هما مسألة "العقل والنقل" ومسألة "التحسين والتقبيح ".

أ ـ مسألة "العقل والنقل":

فأما مسألة صلة الوحي بالعقل، فقد أجمع كبار المعتزلة على وحدة الوحي والعقل، ومن ينحرف عن العقل يبتعد عن الشريعة، فالشريعة لا يمكن أن تناقض العقل، أما في حالة حصول

---

[1]- يذكر الأشعري في مقالاته أن "جعفر بن مبشر" ـ وهو من المعتزلة ـ يرى أن مرتكب معصية متعمدا لها فاسق. وقال "أبو الهذيل" في السرقة: لا يفسق إلا بأخذ خمسة دراهم من غير حلّها أو بمنعها، ولا يفسق في أقل من ذلك. وقالت المعتزلة في شأن الزكاة: من منعها أهل الحاجة وقد وجبت عليه لزمه الفسق. [المصدر نفسه، ج١، ص.ص.٣٠٧-٣٠٨].

[2]- الجاحظ ، الرسائل السياسية، ص.٣٨٠.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- المصدر نفسه، ص.ص.٣٨٠-٣٨١.

الخلاف بين العقل والوحي، فإن المعتزلة جعلوا الأسبقية للعقل، أما النص، لأنه يحتمل معان عدة، فيؤول "على ما يوافق دليل العقل والآيات المحكمة في كتاب الله تعالى"[1].

وسار على هذا المنوال كل رجال المعتزلة أمثال "واصل بن عطاء" و"عمرو بن عبيد"[2] و"العلاف" و"النظام"، واقتفى الجاحظ أثرهم.

لقد كان الجاحظ يصنف مؤسسي الإعتزال وهما "واصل بن عطاء" و"عمرو بن عبيد" ضمن زمرة صحيحي العقل[3]، لأن واصلا كان "أوسع عقلا وأغزر علما وكان له الفضل الأكبر في تأسيس الإعتزال على أسس علمية (...) وكان أقدر على الجدل والمناظرة "[4]، وهو "أول من ذهب إلى أن الحقيقة تعرف بحجة عقل"[5]، ولا يساوي حجة العقل عنده إلا ما ورد من كتاب الله محكما أو ما ورد من الأخبار اليقينية، فلا يعرف الحق - كما يقول " إلا بكتاب الله تعالى الذي لا يحتمل التأويل، وبخبر جاء مجيء الحجة، وبعقل سليم "[6]، ونفهم من هذا النص أن "واصل بن عطاء" قد جعل المحكم من الكتاب، والعقل، على قدم المساواة أو المطابقة في معرفة الحق.

أما عمرو بن عبيد فكان أيضا "عالما عاقلا"[7]، إلا أنه "إذا جادل واصلا هزمه واصل، فهو من ناحيته العقلية أقل منه "[8]، ولكن العقل عنده، مع ذلك، هو المرجع الأول، وأما النص فيفسر بما يوافق العقل، ولا أدل على ذلك من قوله أن الدين هو "تقرير حجة الله في عقول المكلفين "[9].

أما العلاف فإنه كان على ناحية كبيرة من الإحتكام إلى "العقل" والركون إليه، والذهاب في الإستنتاج بما يقتضيه، حتى أنه كان أحيانا يذهب في الإستنتاج بعيدا عن النصوص أو الأصول المقررة في الإسلام، وملتزما فقط بما يقتضيه "العقل"؛ ورأيه في مسألة الخلود دليل على ذلك، فالشهرستاني[10] ينقل قوله: "أن حركات أهل الخالدين - أي الجنة والنار - تنقطع وأنهم يصيرون

---

[1]- البلخي (أبو القاسم) وآخران، المصدر السابق، ص.١٤٩.

[2]- **عمرو بن عبيد:** هو أبو عثمان البصري (ت.١٤٤هـ/٧٦١م)، زاهد مشهور. شيخ المعتزلة في عصره. ولد في بلخ وعاش بالبصرة. اتصل به واصل بن عطاء. قدمه المنصور العباسي، ولما توفي رثاه. له "التفسير" و"الرد على القدرية". [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.٤٧٨].

٣ - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.١٦٠.

٤ - أمين (أحمد)، المرجع السابق، ج٣، ص.٩٧.

٥ - زينة(حسني)، المرجع السابق، ص١٨-١٩.

٦ - البلخي (أبو القاسم) وآخران، المصدر السابق، ص.٢٣٤.

٧ - أمين (أحمد)، المرجع السابق، ج ٣، ص.٩٩.

٨ - المرجع نفسه، ص.١٠١.

٩ - البلخي (أبو القاسم) وآخران، المصدر السابق، ص.٢٤٤.

١٠ - **الشهرستاني:** (٤٧٩هـ/١٠٨٦م-٥٤٨هـ/١١٥٢م)، هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، فيلسوف ومتكلم وفقيه فارسي، يشتهر بمؤلفاته في تاريخ الأديان، وأهمها، كتاب "الملل والنحل" وهو أول مؤلف تاريخي لعلوم

إلى سكون دائم خمودا، وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمـع الآلام فـي ذلـك السكون لأهل النار.."[١].

إن العلاف في هذه المسألة، لم يلتفت إلى النص: " قيل ادخلوا أبواب جهنم خالدين فيهـا"[٢]، وقد يكون العلاف قد فسر عبارة "خالدين فيها " كما فعل "جهم بن صفوان" الذي فـسرها بـأن

القصد منها "المبالغة والتأكيد دون الحقيقة في التخليد، كما يقال خلّد ا ملك فلان"[٣].

ولكن ما سبب إحداثه لهذه المسألة، وما الذي اضطره إليها ؟

يجـيب الشهرستاني بأن العلاف إنما التزم هذا الموقف "لأنه لما أُلزم في مـسألة حـدوث العالم أن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها، إذ كل واحدة لا تتناهى، قال: إني لا أقول بحركات لا تتناهى آخرا كما لا أقول بحركات لا تتناهى أولا، بل يصيرون إلى سـكون دائم"[٤].

فالإلتزام بالإحتكام إلى "العقل"، وبنتائج الجدل العقلي، لأن نتائجـه تلـزم عـن مقـدماتها بالضرورة ، هو الأمر الذي جعل العلاف يبتكر جهات نظر في الإعتزال لم تكن من قبل. وفكرة "الجزء الذي لا يتجزأ" التي كان هو أول من أدخلها في المباحث الفلسفية[5]، دليل آخر على موقف العلاف العقلي الفلسفي، ودليل على ذهابه بعيدا في الإستنتاج غير مبال إلا بما يقتضيه "العقـل". فهو قد وجد في نظرية "الجزء الذي لا يتجزأ" الوافدة من الفلسفة الهندية واليونانية[٦]، "ما يـصلح

الفلسفة والكلام الإسلامية، وكذلك كتاب "نهاية الاقدام في علوم الكلام" وهو في مشكلات علم الكلام مع بيان الحق فيها وإثبات ذلك بالبراهين والدلائل. [أنظر؛ موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين، تحقيق مجموعة مـن الدكاترة، (بيروت: مكتبة المعارف). ج٣، ص.١٢١].

١ - الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٤هـ). ج١، ص.٥١.

٢ - سورة الزمر: ٧٢. وكذلك الآية: "**ذلك جزاء أعداء ا النار لهم فيها دار الخلد**". سورة " فصلت":٢٧.

[٣] - الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص.٨٨. وقد لاحظ "الشهرستاني" تقارب "العلاف" و"جهم بن صفوان" في هذه المسألة فقال: "وهذا قريب من مذهب جهم إذ حكم بفناء الجنة والنار". [المصدر نفسه، ص.٥١].

[٤] - المصدر نفسه، ص.٥١-٥٢. ونلاحظ التقارب أيضا في الحجة التي يسوقها "العلاف" و"جهم". حيث قال هذا الأخير: "إن حركات أهل الخلدين تنقطع، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما وتلذذ أهل الجنـة بنعيمهـا وتألم أهل النار بحميمها، إذ لا تتصور حركات لا تتناهى أخيرا، كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولا ". [انظر؛ المصدر نفسه، ص.٨٧].

[5] - مروة(حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسـلامية،ط.٥(بيـروت:دارالفـارابي،١٩٨٥م).ج١، ص.٧٢٥.

[٦] - لمعرفة هذا الموضوع بالتفصيل، انظر؛ المرجع نفسه، ص ص.٧٠٧-٧١٨.

أساسا نظريا لدعم الإعتقاد بقدم "ا " وحدوث العالم، وبشمولية علم ا وقدرته غير المتنـاهيين للموجودات الجزئية المتناهية كلها، ولتفسير العلاقة بين ا والعالم"[1].

ومن سمات النزعة العقلية عند العلاف أيضا؛ تحقيقه استقلالية نسبية للفكر، فالعقل عنـده أداة تعقل بها الأشياء، وقوة على اكتساب العلم، أي أنه مصدر من مصادر المعرفة فـي مـسائل العقيدة أو غيرها. فالإنسان المفكر قبل ورود "السمع" يجب عليه أن يعرف ا تعالى بالدليل مـن غير خاطـر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا، ويعلم أيضا حسن الحـسن، وقـبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعـدل، والإعـراض عـن القبـيح كالكـذب والجـور"[2]. أي أن العلاف وضع "العقل" في المكانة الأولى من قضية المعرفـة، وهـذا خـرق لحصر مصدر المعرفة في مسائل العقيدة، في المصدر الإلهي كما فعل أهـل الـسنة، فعنـدهم "الواجبات كلها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل، فالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضي ولا يوجب، والسمع لا يعرف أي لا يوجد المعرفة بل يوجب "[3].

وحرية "العقل" واستقلاله في المعرفة عن المصدر الإلهي، هو الأمر الـذي أدى بـالعلاف وبالمعتزلة عموما إلى إخضاع النص القرآني في حالة تعارضه في ظاهره مع "العقل" إلى منهج التأويل العقلي.

أما "النظام" فقد تفوق على أسلافه وعلى "العلاف"، في تحكيمه "العقل" أو الإحتكـام إليـه، وفي إمعانه في التجريد العقلي، وفي قطعه شوطا كبيرا في مجال الإستقلالية الفكرية، كما غلبت عليه سمة أخرى هي النزعة الشكية النقدية إلى الحد الذي "كان أهل عصره يعدونـه مأفونـا أو زنديقا"[4].

ولبيان هذه السمات التي امتاز بها فكر "النظام" نشير إلى بعض آرائه ومواقفه:

لقد رفع النظام من قيمة الشك، يخبرنا الجاحظ عنه أنه قال: "وجدتُ الشكاك أبصر بجوهر الكلام من أصحاب الجحود.. الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتـى كـان قبلـه شك"[5]. والنظام إذ يحبذ "الشك" إنما يبرز نزعته العقلية التي تعتمـد "العقـل" أساسـا لتحـصيل

[1] - المرجع نفسه، ص.٧٠٧.
[2] - الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص.٥٢.
[3] - المصدر نفسه، ص.٤٢.
[4] - أمين (أحمد)، المرجع السابق، ج٣، ص.١١٢.
[5] - الجاحظ ، الحيوان، ج٦، ص ص.٣٥-٣٦.

المعرفة، وهذا ما نجده في مقالات رجال المعتزلة بعده أمثال "أبي هاشم الجبائي"[1] وغيره، من أن الشك "هو شرط النظر"[2].

واعتماد "النظام" "العقل" أساسا لتحصيل المعرفة ينبئ عن نزعة تحررية يجعل "العقل" وفقها - في مجال المعرفة بما في ذلك معرفة مسائل العقيدة - في وضع مستقل عن المصدر الإلهي. فهو يرى وجوب المعارف جميعها بـ "العقل" من تحصيل معرفة البارئ تعالى بالنظر والإستدلال، وتحسين الأمور وتقبيحها[3].

وهذا خرق لنظرية المعرفة بمفهومها السلفي الذي لا يعد "العقل" فيها محسنا ولا مقبحا ولا مقتضيا ولا موجبا.

وهكذا أفسح "النظام" المجال أمام "العقل" لإقتحام ميادين للنظر والبحث والكشف لم يكن يسمح للعقل باقتحامها، فقدم "العقل" على السمع، وحكّم العقل في الأحاديث "فإن كان عقله لا يقر الحقيقة التي رواها "الحديث" أنكر "الحديث" في شدة غريبة "[4]، كما فعل مع "ابن مسعود" الذي كذّبه في روايته: "السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه، وفي روايته انشقاق القمر، وفي تشبيهه الجن بالزطّ "[5].

ويذكر الجاحظ أن "النظام" تناول بالنقد؛ الخرافات وأوهام العوام كالتطير والتشاؤم والأحلام وأحاديث الجن والغيلان[6].

ويذكر الشهرستاني أنه رفض الإجماع وأنه "ليس بحجة في الشرع وكذلك القياس في الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة، وانما الحجة فى قول الإمام المعصوم"[7]. وقوله بعدم حجية الإجماع اضطره إلى ذكر عيوب الصحابة، فكأنه لما ألزم بأن القول بعدم حجية الإجماع

---

[1] - **أبو هاشم الجبائي**: (عبد السلام بن محمد)، (ت.٣٢١هـ/٩٣٣م)، من كبار المعتزلة، وهو ابن أبي علي الجبائي. تنسب إليه الطائفة البهشمية. تعلّم على أبيه. توفي ببغداد. له مصنفات في الإعتزال. [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.٢٠٧].

[2] - الإيجي(عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد)، كتاب المواقف، تحقيق د.عبد الرحمن عميرة، ط.١، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧م). ص.١٤٧.

[3] - الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص.٥٨.

[4] - أمين (أحمد)، المرجع السابق، ج٣، ص.١١٦.

[5] - الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص.٥٨. و"الزط": جيل من الناس أسود من السند. [انظر؛ ابن منظور، المصدر السابق، ج٧، ص.٣٠٨]. كما يذكر الجاحظ أن "النظام" أنكر أحاديث تفضيل القط على الكلب، ويتهم المتحدثين أنهم نسبوا إلى الرسول (ص) أنه أمر بقتل الكلاب واستحياء السنانير مع أن كل منفعة السنور هي أكل الفأر فقط كما أنه يأكل حمام الناس وفراخهم، ومع أنه يأكل كل خبيثة إلا أنه أطهر من الكلب. [انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص ص.١٥٣-١٥٤].

[6] - انظر؛ المصدر نفسه، ج٣، ص.٤٥٣؛ ج٦، ص ص.٢٤٨-٢٤٩.

[7] - الشهرستاني ، الملل والنحل، ج١، ص.٥٧.

إنما يؤدي إلى القول بأن الصحابة عرضة للخطأ، لم يكن من "النظام" إلا مسايرة عقله في استنتاجاته وراح يعدد أخطاء "عمر بن الخطاب" و"عثمان بن عفان"[1] و"علي بن أبي طالب"[2] و"عبد ا بن مسعود"، وينقدهم ويشرح أعمالهم السياسية وآراءهم الفقهية.[3] وهذا من آثار إيمانه بسلطان "العقل".

وبهذا يكون رجال المعتزلة قد جعلوا العقل حكما في الأمور كلها، وجعلوه دليلا شرعيا مقدما على باقي الأدلة تقديما منطقيا. ويدرك أحد كبارالمعتزلة المتأخرين أن ترتيب الأدلة عند الفرق الأخرى مغاير لهم، فيدافع عن الترتيب الذي يحتلّ فيه العقلُ الصدارة فيقول: "وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأن ا تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل ولأن به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب.."[4].

ب ـ مسألة "التحسين والتقبيح ":

أما المسألة الثانية: التي يتجلى فيها المذهب العقلي المتطرف للمعتزلة؛ فهي "مسألة التحسين والتقبيح العقليين"، فقد ظهرت لدى المعتزلة نتيجة لما توصلوا إليه في المسألة الأولى، فهم إذ جعلوا الأسبقية للعقل، يكونون قد أقروا "بالعقل إماما وحكما، وذلك سواء في الأمور الدنيوية أو في الأمور الروحية "[5]، ولذا فإن "الحسن والقبح أمران يدركان بالعقل، وأن العلم بالحسن والقبح ضروري، فقد علم الناس بضرورة العقل أن الظلم قبيح والعدل حسن، وأن الكذب قبيح ولو كان نافعا، والصدق حسن ولو كان ضارا، وقد تطابق الناس على ذلك لا فرق بين متدين وغير متدين"[6]. وأساس اتفاق الناس في التحسين والتقبيح هو كون الحسن والقبح صفتان

---

[1] - **عثمان بن عفان:** (ت.٣٥هـ/٦٥٦م)، هو ثالث الخلفاء الراشدين دامت خلافته من (٢٣-٢٥هـ / ٦٤٤-٦٥٦م)، قرشي من بني أمية. كان من تجار مكة الكبار. اعتنق الإسلام باكرا، على يد أبي بكر. تزوج برقية بنت النبي ثم بأم كلثوم. بويع له بالخلافة بعد عمر. عهد إلى أفراد عائلته بالمناصب القيادية. جمع القرآن. قتل في داره إثر فتنة. [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص ص.٤٥٦-٤٥٧].

[2] - **علي بن أبي طالب:** (ت٤٠هـ/٦٦١م) رابع الخلفاء الراشدين، ٣٥هـ/٦٥٦م. ابن عم النبي وصهره على ابنته فاطمة. من أبطال المعارك الأولى التي خاضها المسلمون في بدر وأحد وخيبر والخندق وحنين. كان رأي فريق من المسلمين مبايعته بالخلافة بعد وفاة النبي لكن بيعته تمت بعد مقتل الخليفة الثالث "عثمان". أنهى بسرعة عصيان البصرة في معركة "الجمل" وكاد ينهي عصيان معركة "صفين" لولا شبهات الخوارج، وبينما هو يتهيأ لحسم الموقف اغتاله خارجي. [المرجع نفسه، ص.٤٧٤].

[3] - الشهرستاني ، الملل والنحل، ج١، ص ص.٥٧-٥٨.

[4] - البلخي (أبو القاسم) وآخران، المصدر السابق، ص.١٣٩.

[5] - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط.٢(بيروت:مكتبة الفكر الجامعي،١٩٧٧م). ص.١٤٩.

[6] - أبو زهرة(محمد)، أصول الفقه، ص.٦٥.

ذاتيتان لبعض الأشياء، كما تقول المعتزلة[1]. ولهذا فإن الحسن لذاته يكلف الشخص القيام به، وإن لم يعلم الشرع، والقبيح لذاته يكلف الشخص أن يجتنبه، ولو كان لا يعلم نهي الشارع عنه[2].

إن الإنسان - حسب المعتزلة - إنما يخلق بالعقل أفعاله ويحكم به بين الخيـر والـشر. و"أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبـيح يجـب معرفتهمـا بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك"[3].

وهكـذا يقف رجال المعتزلة من العقل موقفا إيجابيا، ويدعون إلى العقل دعوة سافرة، وهم بذلك يقفون على أحد طرفي نقيض مقابل موقف آخر سلبي وقفه المذهب الجبري أو "الجهمية" إزاء العقل. ولا شك أن للجهميين دور فعال "من حيث مشاركتهم..في وضع أسس الحركة العقلية في تاريخ تطور الفكر العربي-الإسلامي"[4]، رغم موقفهم السلبي من حرية اختيار الإنسان[5]؛ لأن موقفهم هذا أدى بالمعتزلة إلى القول بنقيض ذلك، أي "أن الإنسان فاعل محدث ومخترع، ومنشئ على الحقيقة دون المجاز"[6]، ويكون "جهم" بذلك قد حرك العقل الإعتزالي.

وإن كانت الجهمية قد مهدت للمعتزلة فإن الأشعرية، قد انشقت عن الإعتزال، فقـد بـدأ الأشعري حياته معتزليا، ثم انتهى إلى تأسيس فرقة كلامية أخرى عرفت بالأشعرية، وهي مذهب وسط بين المتكلمين أصحاب العقل، وبين الفقهاء والمحدثين أصحاب النقـل أو الـنص، فكـان الأشعري في كثير من آرائه يتوسط بين العقل والنقل[7].

أما رأي "الأشعرية" في مسألة التحسين والتقبيح فهو مخالف لرأي المعتزلة، فالأشـاعرة "يرون أن الأشياء ليس لها حسن ذاتي، ولا قبح ذاتي، وأن الأمور كلها إضـافية، وأن إرادة ا تعالى في الشرع مطلقة لا يقيدها شيء فهو خالق الأشياء، وهو خالق الحسن والقبح، فأوامره هي

---

[1]- "يرى المعتزلة أن الأشياء أقسام ثلاثة :1) أشياء حسنة في ذاتها لا يجوز إلا أن يأمر ا بها. 2) أشياء قبيحة في ذاتها لا يجوز أن يأمر بها ا . 3) أشياء مترددة بين الأمرين القبيح والحسن، وهذا القسم يجوز الأمر بـه أو النهي عنه، فإن أمر به فهو حسن للأمر وإن نهى عنه فهو قبيح للنهي".[المرجع نفسه، ص.٦٤].

[2]- المرجع نفسه، ص.٦٤.

[3]- الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص.٤٥.

[4]- مروة(حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، ص.٥٩٧.

[5]- كان "جهم بن صفوان" يقول بالجبر، وأنه "لا فعل لأحد في الحقيقة إلا ا وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعـل ذلـك بالشجرة والفلك والشمس ا ُ - سبحانه". [الأشعري، المصدر السابق، ج.١، ص.٣١٢].

[6]- المصدر نفسه، ج.٢، ص.١٩٧.

[7]- جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها،(بيروت:دار الكتاب اللبناني،١٩٨٢م).ص.١٨٧.

التي تحسن وتقبح، ولا تكليف بالعقل، إنما التكليف بأوامر الشارع ونواهيه ولا ثواب ولا عقـاب إلا بمخالفة أوامر الشارع ولا عبرة بأوامر العقل.."[1].

أما "الماتريدية"[2] فتقف من العقل موقفا مشابها لموقف المعتزلة: حيث يقولـون بوجـوب الإيمان بالعقل على غرار المعتزلة، فلو لم يبعث ا للناس رسولا لوجب عليهم بعقولهم معرفـة وجوده وصفاته، ومن لم يؤمن حتى مات فهو مخلد في النار ولو لم تبلغه دعوة النبـي[3]. وفـي مسألة "التحسين والتقبيح العقليين"، فإن أبا منصور الماتريدي[4] يقترب من المعتزلة أيضا، حيـث يقول "بحسن الأفعال وقبحها، وأن الأحكام تابعة لذلك الحسن أو القبح ضرورة أن الشارع حكيم، لا يوجب غير الحسن، ولا يحرم غير القبيح"[5]. وتتفق الماتريدية مع المعتزلة في تقسيم "الأشـياء إلى حسن لذاته، وقبيح لذاته، وما هو بينهما وهو تابع لأمر ا تعالى ونهيه، وهو ذات التقـسيم الذي قرره الجبائي المعتزلي"[6].

وتختلف الماتريدية بعد ذلك عن المعتزلة، وما يؤكد هذا الإختلاف وجود كتـاب ينـسب لأبي منصور الماتريدي بعنوان "بيان وهم المعتزلة"[7]. وتقترب الماتريدية مـن الأشـعرية فـي مسألة التكليف، "فلا بد عندهم من الرجوع إلى النص في الجملة، فليس للعقل المجرد قدرة علـى التكليف، والحكم على الأشياء، بل لابد من الإستعانة بالشرع"[8].

ونخلص إلى أن الماتريدي كان لـه رأي وسط بين المعتزلة والأشعرية في القول بحسن الأفعال وقبحها، يتفق مع المعتزلة في تحسين وتقبيح الأشياء لذاتها، ويتفق مع الأشعرية في كون التكليف إنما يكون بورود الشرع ولا تكليف بالعقل.

ويمكن أن نوضح منزلة المعتزلة في موقفها من العقل بالنسبة إلى باقي الفرق الكلامية بالرسم البياني الآتي:

---

[1] - أبو زهرة(محمد)، أصول الفقه، ص.٦٧.

[2] - **الماتريدية**: نسبة إلى أبي منصور الماتريدي. [انظر ترجمة له فيما يأتي].

[3] - جلال محمد عبد الحميد موسى، المرجع السابق، ص.٢٨٦.

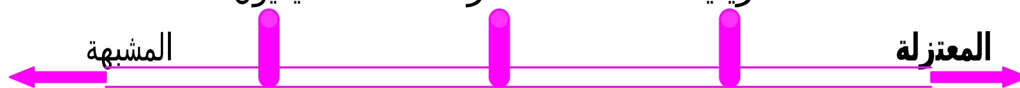
[4] - **أبو منصور الماتريدي: (**ت.٣٣٣هـ) بسمرقند، كان حنفيا، وإن كان لا يوافق المعتزلة في كثير من آرائهم كمسألة الرؤية، ومسألة التأويل، كما يظهر من كتابه "بيان وهم المعتزلة"؛ فإنه كان يقول علـى غـرارهم بـأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ويقول بوجوب الإيمان با ومعرفته بالعقل. ويقول بأن العقل يدل على حسن الأشياء وقبحها. ويقترب الماتريدي في كثير من آرائه من الأشعري.[انظر؛ المرجع نفسه، ص ص.٢٨٠-٣٠٨].

[5] - محمد إسماعيل(شعبان)، المرجع السابق، ص.١١٥.

[6] - أبو زهرة(محمد)، أصول الفقه، ص.٦٦.

[7] - القسطنطيني(مصطفى بن عبد ا الرومي الحنفي)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بيـروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م). ج١، ص.٢٦٢.

[8] - أبو زهرة(محمد)، أصول الفقه، ص.٦٦.



حيث نلاحظ أن التيميين "يأخذون بالنص، بيد أنه لا يمكننـا أن نـزعم اختفـاء العقـل والمنطق من مذهبهم"[١]، كما هو الحال عند المشبهة "الذين يأخـذون بظـاهر الـنص، وبمعنـاه الحرفي، ولا يعبؤون بمجافاة المعنى الحرفي للعقل، [حتى] وصل بهم الأمر إلى ألا يقيموا وزنا لما في الأسلوب العربي من استعارة ومن مجاز. [فـ]المعتزلة والمشبهة طرفان يكاد الإخـتلاف بينهما يكون شاملا. وبين هؤلاء وأولئك الأشاعرة والتيميون"[٢]، وكذلك الماتريدية.

فالأشاعرة أقرب إلى المعتزلة بعد الماتريدية في تحكيم العقل، "ولكن للنص عندهم منزلة كبيرة "[٣]، فهم بالتيميين أقرب منهم إلى المعتزلة، وتقف الماتريدية موقفا وسـطا بـين المعتزلـة والأشاعرة.

٥ ـ الموضوعية: وإلى جانب ما ذكرنا من السمات العقلية، سمة أخرى اتسم بها فكـر المعتزلة ونعني بها ابتعاد أحكامهم عن الهوى والعاطفة، وتمسكهم بالموضوعية؛ فهم إن تناظروا اتبعوا الأسس التي وضعوها والتي بني عليها "علم البحث والمناظرة "؛ فلا غضب ولا عجب ولا شغب، ولا يجعلون الدعوى دليلا، ولا يجوزون لأنفسهم تأويل آية علـى مـذهبهم إلا جـوزوا لخصومهم تأويل مثلها على مذهبهم، وكل منهم يبغي المناظرة على أن الحـق ضـالته والرشـد غايته[٤].

وكان العلم وسعة الإطلاع وقوة الحجة معايير للحكم الموضوعي على الرجال، يغلبونها على الهوى والعاطفة.

فهذا "أبو القاسم البلخي"[٥] قد حضر يوما مجلسا "والمتكلمون مجتمعـون فعظمـوه غايـة الإعظام ولم يبق أحد إلا قام لـه، ودخل يهودي فتكلم معه بعضهم في نسخ الـشرائع، وبلغـوا موضعا حكّموا أبا القاسم [البلخي] فيه، فقال لليهودي: إن الكلام عليك، فقال اليهودي: وما يدريك ما هذا ؟ فقال أبو القاسم: أتعلم ببغداد مجلسا أجل من هذا ؟ قال: لا ؛ قال: أفـتعلم أحـدا مـن

---

[١]- محمود(عبد الحليم)، التفكير الفلسفي في الإسلام، (بيروت:دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، ص.١٠٩.

[٢]- المرجع نفسه، ص.١٠٨.

[٣]- المرجع نفسه، ص.١٠٨.

[٤]- أمين (أحمد)، المرجع السابق، ج٣، ص.٩٥.

[٥]- **أبو القاسم البلخي:** (٢٧٣هـ- ٣١٩هـ)، هو عبد ا بن أحمد بن محمود، البلخي، الكعبي. شيخ من شـيوخ المعتزلة، كان رأسا لطائفة منهم سموها "الكعبية" نسبة إليه. [انظر؛ هامش كتاب الفرق بـين الفـرق للبغـدادي، ص.١٢].

المتكلمين لم يحضره ؟ قال: لا ، قال: أفرأيت أحدا لم يعظمني ؟ قال: لا ، قال: أفتراهم فعلوا هذا وأنا فارغ ؟"[1].

فبالعلم وحده وسعة الإطلاع وقوة الحجة صار البلخي مقدما في عصره على سائر المتكلمين.

وهذا "ثمامة" قد انتقد ـ يوما ـ غيظا على "أبي الهذيل" في مجلس "المأمون"[2]، لأن "المأمون" كان يكني "ثمامة" ويقول: "يا أبا معن"، بينما كان "أبو الهذيل" إذا ذكر "ثمامة" يسميه ولا يكنّيه، وكانت العرب تُكنّي من تُجله وتحترمه؛ ولكن "ثمامة" لما أُعجب بـ"أبي الهذيل" وبسعة اطلاعه؛ إذ كان استشهد في عرض كلامه بسبع مئة بيت؛ زال غيضه وقال له: إن شئت فكنّني وإن شئت فسمني[3].

ومن صور الموضوعية ـ أيضا ـ عند المعتزلة؛ انتصارهم للحق ولو على حساب الصداقة والقرابة، والوقوف مع الحق، والرجوع إليه متى تبين لهم أنهم كانوا مخطئين. ولا أدلّ على ذلك من موقف "واصل بن عطاء" الذي كان صديقا لـ"بشار بن برد"[4]؛ ولكن، "لما قال ـ هذا الأخير ـ بـ"الرجعة"[5]، وتكفير جميع الأمة؛ تبرأ منه واصل "[1].

[1]- ابن المرتضى(أحمد بن يحيى)، المصدر السابق، ص.51؛ وانظر؛ البلخي(أبو القاسم) وآخران، المصدر السابق، ص.43.

[2] - **المأمون:** هو عبد الله بن هارون الرشيد، (170-218هـ، 786-833م)، الخليفة العباسي السابع، تولى الخلافة سنة 198هـ/813م، أمه جارية فارسية. احتل بغداد وقتل الأمين. قضى على الخوارج في خراسان. حارب الإمبراطور البزنطي تيئوفيل وأجبره على قبول الصلح سنة 820م. عني المأمون بالثقافة والأدب والفلسفة والعلوم فأنشأ "بيت الحكمة" وازدهرت في عهده حركة النقل والترجمة. توفي بالقرب من طرسوس. [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.624].

[3] - ابن المرتضى(أحمد بن يحيى)، المصدر السابق، ص.27.

[4]- **بشار بن برد:** شاعر وخطيب فصيح من أصل فارسي، رمي بالزندقة، ودان بالرجعة، وكفّر جميع الأمة، فتبرأ منه واصل بن عطاء الذي كان له صديقا، فهجاه بعد أن كان يمدحه. قتله المهدي سنة 167هـ . [انظر؛ هامش كتاب الفرق للبغدادي، ص.54]. وهذه هي الأبيات التي مدح بها بشار "واصل بن عطاء" ذاكرا خطبته التي ألقى منها الراء، وكانت على البديهة: تكلّف القول والأقوام قد حفلوا وحبروا خطبا ناهيك من خطب

وقال مرتجلا تغلي بداهته كمرجل القين لما حفّ باللهب

وجانب الراء لم يشعر به أحد قبل التصفح والإغراق في الطلب.

فلما تبرأ منه واصل هجاه، وكان "واصل" طويل العنق فعابه بذلك وشبهه بالنقنق (ذكر النعام) والزرافة لطول عنقه.فقال: ما لي أشايع غزالا له عنق كنقنق الدو إن ولّى وإن مثلا

عنق الزرافة ما بالي وبالكم تكفّرون رجالا كفروا رجلا

[انظر؛ ابن المرتضى(أحمد بن يحيى)، المصدر السابق، ص.19].

[5]- **الرجعة** التي قال بها بشار بن برد تعني: رجعة الإمام، و"كان – عبد الله بن وهب بن سبأ – هو أول من أحدث القول برجعة علي (ض) إلى الدنيا بعد موته.." [انظر؛ الأشعري، المصدر السابق، ج1، ص.11].

وإذا كان "واصل بن عطاء" ـ هنا في هذا الموقف ـ قد تبرأ من صديق؛ لا لـشيء إلا لأن هذا الصديق قد جانب الصواب فيما يفعل أو يقول، فإن "واصل بن عطاء" قد علّـم ـ فـي موقف آخـر ـ أحد خصومه وهو "جهم بن صفوان" كيف يجيب "السمنية" فـي مـسألة سـألوه عنها[2]. وذلك لأن واصلا وجلّ المعتزلة كانوا ينتصرون للحق ولا يتعـصبون لفـرقتهم تعـصبا أعمى. ولا يقـل موقف "عمرو بن عـبيد" موضـوعية عن موقـف "واصــل"، فقـد كـان يستـخفّ بواصل وبطول عنقه، قبل أن يخْبره، فكان يقول عنه: "وله عنق لا يأتي معها بخير"[3]، فلما ناظره "واصل"، ورأى "عمرو" لزوم كلامه، قال له: "ما بيني وبين الحق من عداوة، والقول قولك وأشهد من حضر أني تارك ما كنت عليه من المذهب، قائل بقول أبـي حذيفـة"[4]، يقـصد واصلا.

٦ ـ **النزعة نحو التجريد:** وإلى جانب ما ذكرنا من السمات التي تجعل رجال المعتزلـة رجال فكر عقلانيين؛ كسمة الجرأة، والنزعة الـشكية، والنـزوع نحـو الإعتـدال والوسـطية، والموضوعية، مع المبالغة في تحكيم العقل وعده مصدرا من مصادر المعرفة؛ إلى جانـب هـذه السمات؛ نجد سمة أخرى لا تقل أهمية عما سبق، ونعني بها بـروز **التفكيـر التجريـدي** لـدى المعتزلة، حيث نقلوا البحث في المسائل الكلامية "ولاسيما مسألة مرتكب الكبيرة، مـن مناخهـا التطبيقي التشخيصي، أو من وضعها الجزئي المحدود، إلى مناخ آخر، هو منـاخ التجريـد، [أي أنهم نقلوا البحث] من الخاص إلى العام.. من الأشخاص إلى المفاهيم"[5].

فأما "العلاف" فيظهر التجريد العقلي عنده في بحثه "مسألة الصفات"، فهو يقول ـ حسب ما ينقل عنه "الشهرستاني": "إن البارئ تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاتـه حـي بحياة وحياته ذاته"[6]. فالعلاف هنا ينطلق من نظرة تجريدية إلى حقيقة "ا "، وكان المعتزلة قبلـه يقولون في "مسألة الصفات" أن "ا " "عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة.."[7]، ويرى الشهرستاني أن "الفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم؛ وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته، أن الأول نفي الصفة، والثاني ـ وهو مذهب العلاف ـ إثبات ذات هو بعينه صفة أو إثبات

---

[1] - ابن المرتضى(أحمد بن يحيى)، المصدر السابق، ص.١٩.
[2] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٣٦.
[3] - ابن المرتضى(أحمد بن يحيى)، المصدر السابق، ص.١٨.
[4] - المصدر نفسه، ص.٢٣ .
[5] - مروة(حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، ص.٦٤١.
[6] - الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ص.٤٩-٥٠.
[7] - المصدر نفسه، ص.٤٤.

صفة هي بعينها ذات "[1]، وموقف العلاف هذا من "الصفات" ينطلق من نظرة تجريدية إلى معرفة الله، ويعد إمعانا منه في التنزيه والإبتعاد عن التشبيه والتجسيم.

أما "النظّام" فهو أشد إمعانا من "العلاف" في التجريد العقلي، فهو في بحثه "الصفات"، كما يذكر الأشعري "كان ينفي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وصفات الذات، ويقول: إن الله لم يزل عالما حيا قادرا سميعا بصيرا قديما بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم، وكذلك قوله في سائر صفات الذات. وكان يقول: إذا ثبت البارئ عالما قادرا حيا سميعا بصيرا قديما، أثبت ذاته، وأنفي عنه الجهل والعجز والموت والصمم والعمى.."[2]

ونلاحظ الفرق بين قول "العلاف" في الصفات: "عالم بعلم هو هو"، وبين قول "النظام" المستفاد من النص السابق: "عالم بنفسه لا بعلم "، فإن قول "النظام" أكثر تجريدا وأكثر تنزيها لله، لأنه أثبت الذات ولا شيء غيرها، أما صفات الله من حياة وقدرة وعلم وإرادة إنما هي صفات سلبية لا تقتضي للذات شيئا زائدا عليها، فالعلم معناه نفي الجهل عن ذاته، وهكذا مع سائر الصفات.. وهذا معنى قول "النظام": "إن قولي قادر سميع بصير إنما هو إيجاب التسمية ونفي التضاد "[3].

٧ ـ النزعة الإستقرائية: ونشير في ختام هذا الفصل إلى مباحث كان المعتزلة يتطرقون إليها، قد تكون المناقشات الدينية ألجأتهم إليها، أو لأن هذه المباحث ـ كما يرى بعض الدارسين ـ وثيقة الصلة بالعقائد الدينية[4]. ومهما كانت الدوافع إلى هذه الأبحاث فإنها تدل على قدرة معطياتهم العقلية وسعة عقلهم وفكرهم من جهة؛ وعلى الصبغة العقلية التي أضفوها على كل ما أنتجوا من فكر وعلم من جهة أخرى، ونعني بهذه الأبحاث، "الأبحاث الطبيعية" التي كانوا ينهجون فيها **منهجا استقرائيا**، ومن أشهر رجال المعتزلة الذين كانت لهم محاولات في دراسة عالم الطبيعة بهدف إدراك قوانينها نذكر: "العلاف"، و"معمر بن عباد السلمي"، و"بشر بن المعتمر"، و"ثمامة بن الأشرس"[5]، و"النظام".

---

[1] - المصدر نفسه، ص.٥٠.

[2] - الأشعري ، المصدر السابق، ج٢. ص.١٥٩.

[3] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] - أمين (أحمد)، المرجع السابق، ج٤، ص.٢٤.

[5] - **ثمامة بن أشرس النميري:** مولى بني نمير، كان زعيم القدرية في زمان المأمون والمعتصم والواثق. وهو الذي دعا المأمون إلى الإعتزال، قتل ثمامة في زمن الواثق الذي تولى الخلافة من ٢٢٧-٢٣٢هـ، وقيل مات في سنة٢١٣هـ. [انظر؛ هامش كتاب البيان والتبيين للجاحظ، ج١، ص.١٠٥].

أما "العلاف" فهو أحد الذين قدموا لنا "نماذج لمحاولات باكرة في الفكر العربي- الإسلامي سبقت عصر الإستكشافات العلمية التطبيقية التي وضعت مسألة وجود القوانين الموضوعية للطبيعة في مجال البرهان العملي التطبيقي"[١]، ولا أدل على ذلك من خواطره السابقة لعصرها في بعض الظواهر الطبيعية فهو قد تحدث عن حقيقة الوقت والجسم والذرة ووقوف الأرض لا على شيء[٢]، مما يدل على أنه أدرك وجود قوانين موضوعية تتحكم في جريان الظواهر الطبيعية.

وإن كان "الأشعري" يروي لنا عن "العلاف" أنه جوز "الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقاتا كثيرة من غير أن يخلق انحدارا وهبوطا بل يحدث سكونا، والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراقا"[٣]؛ فإن هذا القـول لا يدل على نفي القانونين الطبيعيين اللذين يوجبان هبوط الحجر من الجو، وإحراق النار للقطن عند الجمع بينهما، "وإنما الذي يعنيه هذا القول ـ كما يقول حسين مروة ـ إنه ليس ضروريا أن يفعل أي من القانونين المذكورين فعله الطبيعي سريعا من غير تأخير بل قد يكون هناك عائق طبيعي آخر يعوق وقتا ما إحداث هذا الفعل الطبيعي، وهذا ما نفهمه من كلمتي"أوقاتا كثيرة"..."[٤]. ومما يؤكد صحة هذا الفهم للنص الوارد، إيمان العلاف بمبدأ السببية في مثل قوله: "إن كل ما تولد عن فعله ـ أي الإنسان ـ مما تُعلم كيفيتُه فهو فعله، وذلك كالألم الحادث عن الضرب، وذهاب الحجر عند دفعه له، وكذلك انحداره عند زجة الزاج به من يده ، وتصاعده عند رمية الرامي به صعدا ، وكالصوت الحادث عن اصطكاك الشيئين "[٥].

وأما "معمر بن عباد السلمي" فيحاول أيضا التعبير عن إدراكه للقوانين الطبيعية القائمـة في الظواهر، إذ يرى أن "ما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحـرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه، وأن الموات ـ أي الجماد ـ يفعل الأعراض التي حلت فيه بطبعه، وأن الحياة فعل الحي، وكذلك القدرة فعل القادر وكذلك المـوت فعل الميت "[٦]. ويرى أن "الشيء المتحرك يفعله في نفسه "[٧]، وأن "الرؤيا من فعل الطبائع، وليس من قبل ا "[٨]. و"أن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذي حركة أو سكون، وتـأليف

---

[١] - مروة(حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، ص.٧٨٤.

[٢] - للإطلاع على آراء العلاف هذه؛ انظر؛ الأشعري، المصدر السابق، ج٢، ص.٥؛ ١٣؛ ١١٦؛ ٢٢١.

[٣] - الأشعري، المصدر السابق، ص.١٢.

[٤] - مروة(حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، ص.٧٨٤.

[٥] - الأشعري، المصدر السابق، ج٢، ص ص.٧٩-٨٠.

[٦] - المصدر نفسه، ص.٨٢.

[٧] - المصدر نفسه، ص.٨٥.

[٨] - المصدر نفسه، ص.١٠٧.

وافتراق ومماسة ومباينة، فعل غير ا "[1]. والذي يعنيه "معمر" هنا بهذه الأقوال هـو أن حركـة الجسم أو سكونه أو ما يطرأ عليه من أعراض كالطعم واللون والحرارة والتأليف، وغير ذلـك ، كل هذا إنما هو من فعل قوانين طبيعية بثّت في الظواهر، وبعبارة أخرى؛ إن الظواهر الطبيعيـة تحكمها قوانين صارمة موضوعية، قائمة فيها، وهذا المعنـى تؤكـده العبـارات الـواردة فـي النصوص السابقة: "يفعل الأعراض التي حلت فيه بطبعه" و "يفعله في نفسه" و"ليس من قبل ا " و "فعل غير ا ". وهكذا يكون "معمر" قد أدرك القوانين الطبيعية الموضـوعية، وتخلّـص مـن التفسيرات الميتافيزيقية في مجال العلم والتي كانت ترجع الحوادث إلى فعل خـارجي، كالفعـل الإلهي مثلا.

ونجد لـ"بشر بن المعتمر" محاولة لدراسة الوسط الطبيعـي لاسـيما عـالم الحيوانـات وغرائب تصرفاتها في ثنايا كتاب الحيوان للجاحظ الذي يورد له قصيدتين "جمع ـ أي "بشر" ـ فيهما كثيرا من هذه الغرائب والفرائد ونبه بهذا على وجوه كثيرة من الحكمة العجيبة والموعظـة البليغة"[2]، وننقتطف من إحدى قصيدتيه هذه الأبيات التي يشيد فيها بالعقل، حيث يقول:

فكم ترى في الخلق من آية   خفـية الجسمان في قـعر
أبرزها الفكر على فـكرة   يـحار فـيها وضح الفجر
در العـقل من رائـــد   وصاحب في العسر واليسر
وحاكم يقـضي على غائب   قـضية الشـــاهد للأمر
وإن شيئا بعض أفـــعاله   أن يفـصل الخير من الشر

ثم يقول:

كما ترى الذئب إذا لم يطق   صاح فجاءت رسلا تجري
وظـبية تـدخل في تولج   مـؤخرها مـن شدة الذعر
تأخـذ بالحزم على قانص   يـريغها من قـــبل الدبر [3]

وأخذ الجاحظ على عاتقه عبء شرح القصيدتين وتفسيرهما، مما سمح لنا بمعرفة المدى الذي بلغه "بشر" في ملاحظاته لسلوك الحيوانات وطبائعها.

ونذكر على سبيل المثال لا الحصر، ما كان "بشر" يدرسه من طبائع الحيوان، فقد أشـار إلى سلوك الذئاب وهي تتصارع على فريسة، فيدمي بعضها بعضا، فتثب على المدمى فتمزقـه

---

[1]- الخياط (أبو الحسين)، الإنتصار، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر،١٩٢٥م). ص.٥٤؛ ذكره؛ مـروة (حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، ص.٧٨٣.

[2]- الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.٢٨٤.

[3]- انظر القصيدتين كاملتين في : المصدر نفسه، ص.ص.٢٨٤-٢٩٧.

وتأكله، وقد تترك الإنسان الذي أقبلت عليه ولو كان مدمى، وتقبل على واحد منها إذا أدمي في الصراع[١].

فهذه ملاحظة دقيقة لسلوك الحيوان، وكأن "بشرا" عالم طبيعي يترصد الحيوانات من بعيد ليسجل ملاحظاته، كما يفعل علماء الطبيعية اليوم، إلا أنه لم يعط تفسيرا لهذا السلوك، وتحمل الجاحظ عنه هذا العبء، وراح يعلل الظواهر التي ذكرها "بشر"، فالجاحظ لم يكن مجرد شارح لأفكار "بشر" وإنما زاد على قوله بما توصل إليه من تجارب، ويتهمه وغيره بالتقصير في البحث والتنقيب فيقول: "لم أرهم يقفون على حد العلة.."[٢]، وقد يكون هذا التقصير لديهم هو الذي حفّز الجاحظ ودفعه إلى تأليف كتاب "الحيوان".

وأما "النظام" فقد أثار أسئلة في أبحاث طبيعية وعرض آراء في ذلك، "وتوسع في درس طبائع الحيوان - التي بدأها ثمامة وبشر - فزاد على قولهما"[٣]، واستخدم النظام في دراسته لهذه الطبائع، التجارب كما يستخدمها اليوم علماء الطبيعة والكيمياء في المخابر. ولعل من طرائف تجاربه تجربة إسكار البهائم والسباع، والتي يكون قد أخذها عن سابقيه مثل "ثمامة" و"بشر" وغيرهما، وقد اتصل "النظام" بالأمير العباسي "محمد بن علي بن سليمان"[٤] وشاركه في تجاربه الطريفة[5]، وهذا ما يدل عليه قول الجاحظ: "حدثني ابراهيم قال: شهدت أكثر هذه التجربة التي كانت منهم في إسكار البهائم وأصناف السباع"[٦]. وكان "النظام" يحاول "تلمس الوجود الموضوعي لقوانين الطبيعة"[٧]، فكان يرصد نتائج مفعول الخمر في الحيوانات ليلاحظ مدى تحمل كل نوع منها بعد تنويع "التجربة على الإبل والجواميس والبقر والخيل والبراذين والظباء والشاء، ثم على السنور والكلاب وابن عرس، واستعان لبلوغ مأربه بحاوٍ فكان يحتال على الأفاعي حتى يصب في حلقها بالأقماع"[٨]، ويخبرنا الجاحظ أن "النظام" قد احتال لأسد مقلم الأظفار،حتى سقاه، وعرف

---

[١] - المصدر نفسه، ص.٢٩٧.

[٢] - المصدر نفسه، ص.٢٩٩.

[٣] - أمين (أحمد)، المرجع السابق، ج٤، ص.١١.

[٤] - **محمد بن علي بن سليمان:** (ت.١٧٣هـ). أميرالبصرة، كان من ولاة أبي جعفرالمنصور والمهدي والهادي والرشيد، وكان الرشيد في أول أمره يكرمه ويبره، ثم نقم عليه واستصفى أمواله. ومن طرائف ما يروى عنه أنه كانت له خطبة يخطبها يوم الجمعة ولا يغيرها. [انظر؛ هامش كتاب الحيوان للجاحظ، ج5، ص.٢٠٨،٢٧٦].

[5] - عادل العوا وغسان فينيانس، المدخل إلى الفلسفة، (مطبعة طربين، ١٩٨٢م). ص.٤٠.

[٦] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.٢٣٠.

[٧] - مروة(حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، ص.٧٨٣.

[٨] - د. عادل العوا ود. غسان فينيانس، المرجع السابق، ص.٤٠. **والأقماع** جمع، مفرده قمع: وهو " ما توضع في فم السقاء والزق والوطب ثم يصب فيه الماء والشراب أو اللبن سمي بذلك لدخوله في الإناء". [ابن منظور، المصدر السابق، ج٨ ص.٢٩٥].

مقداره في احتمال السكر، ويخبرنا أيضا أن "النظام عرف أن أطرف هذه الحيوانات إذا سكر إنما هو الظبي حتى أنه لم يجد في جميع الحيوان أملح سكرا من الظبي، ولولا أنه من الترفه ـ كما يقول ـ لكان لا يزال عنده الظبي حتى يسكره ويرى طرائف ما يكون منه"[١].

ويتأكد لدينا أن "النظام" كان يبحث في تجاربه عن القوانين العامة، لأنه أدرك وجود قوانين حتمية كقانون العلية وقانون الحركة، بثها ا في الكون، ووضعها في طبيعة الظواهر والأشياء، يتأكد لنا ذلك عندما يحدثنا عن نوعين من الظواهر: ظواهر حادثة في "حيز الإنسان" وظواهر حادثة في "غير حيز الإنسان" وهذه الأخيرة هي من "فعل ا سبحانه بإيجاب خلقه للشيء، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانحداره عند رمية الرامي به وتصاعده عند زجة الزاج به صعدا، وكذلك الإدراك من فعل ا سبحانه بإيجاب الخلقة "[٢]. وعبارة "فعل ا " لا تعني إنكار مبدأ العلية أو نفي أن لكل ظاهرة سببا موضوعيا، وإنما الذي تعنيه، أن ا قد وضع في هذا الكون سننا لا تتخلف "إن ا طبع الحجر طبعا إذا دفعه دافع أن يذهب"[٣]، ولكن "إذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعا"[٤]. أي بمقتضى الطبيعة.

لقد اهتم رجال المعتزلة ـ إذن ـ بالأبحاث الطبيعية خاصة ما كان يتعلق منها بالحيوان، وتكبدوا في ذلك الصعاب والمخاطر، بروح العالم الصبور، فكانت تجاربهم على الحيوانات الخطيرة والسامة والمفترسة[٥] كما كانت على الأليفة منها على السواء.

ومجمل القول؛ أن في الفكر الإسلامي تيارا عقلانيا اتضحت معالمه ـ كما رأينا ـ :

ـ في النزعة النقدية التي تجلت بوضوح في ما كان يدور بين مختلف الفرق أو بين علماء الكلام من مناظرات هي في جوهرها محاكمات عقلية أو احتكام إلى العقل.

ـ وفي الجرأة في إعلان الرأي المخالف للمألوف، حبا في الإبداع والتجديد ، ونبذا للإتباع والتقليد. وفي النزعة الشكية التي نتجت من جراء تقدير مفكرينا لسلطان العقل.

ـ وفي الميل إلى الإعتدال الذي يقتضيه العقل بين رذيلتين: الإفراط والتفريط.

---

[١] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.٢٣٠.

[٢] - الأشعري، المصدر السابق، ج٢، ص.٨١.

[٣] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[٤]- الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص.٥٥.

[٥] - فالنظام، كما رأينا؛ كان يحتال للأسد والأفعى؛ على خطورتهما لإسكارهما. [انظر؛ بحثنا هذا، ص.٥٦]. أما "ثمامة بن الأشرس" فقد أحضر يوما ديكا كان يقاتل الكلاب، وكان ثمامة يتهيأ ـ ربما ـ لدراسة طباعه عن قرب؛ فتسبب هذا الديك في طعن عين ابنته التي أقبلت لتنظر إليه. [انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٣٧٦].

- وفي الروح الموضوعية التي تستلزم الأمانة العلميـة، وتـستلزم اللاذاتيـة أوعـدم الإنفعالية ونبذ التعصب، وبرودة العاطفة، حتى كان فكر المعتزلة في مغلبه لا يحرك فينا الشعور بقدر ما يخاطب منا العقول.

- وفي النزعة الإستقرائية أو نزعة التجريب، لإدراك القوانين العامة الـشاملة، وهـذه الشمولية والكلية هي إحدى سمات العقلانية.

نجد - إذن - في الفكر الإسلامي تيارا عقلانيا أصيلا "قبل أن تعرف العربيـة حركـة الترجمة عن اليونان"[1]، وساد هذا التيار قبل أن يجرفه تيار مضاد، بموت المعتزلة الـذي كـان مؤشرا لاحتضار الحضارة الإسلامية.

وإحياء هذه الحضـارة - عندنا اليوم - ليس بالمستحيل "شريطة أن يعود العقـل إلـى مكانه العالي، فيقود الناظرين في آيات الله، آياته المنظورة في الكـون وآياتـه المقـروءة فـي القرآن"[2]، كما كان يفعل المعتزلة قبلنا، وعلى رأسهم الجاحظ الذي لا يقل عقلانية مـن إخوانـه المعتزلة، هذه العقلانية التي تجلت مظاهرها في براعته في الجدل والمنـاظرة؛ وفـي اتـصافه بالجـرأة المنقطعة النظير؛ وبالنزعة التجريدية والتجريبية معا؛ وبالميل إلـى النقـد إلـى حـد السخرية؛ وبالتزامه بقاعدة تحكيم العقل في الروايات والشك فيها قبل الوصـول إلـى اليقـين؛ وبالأخذ بمبدأ الوسطية والإعتدال. وسنعود فيما يأتي من مباحث لتوضيح هذه النواحي من فكـر الجاحظ بشيء من التفصيل.

---

[1] - عمارة(محمد)، التراث في ضوء العقل، ص.٢٧.

[2] - المرجع نفسه، ص.١٥٧.

الباب الثاني

فكر الجاحظ:

الأصول والخصائص الفلسفية.

الفصل الأول

منابع فكر الجاحظ

إذا تصفحنا كتب الجاحظ، وجدناها تزخر ببحوث في التعاليم الدينية الإسلامية والنصرانية واليهودية والمانوية والدهرية والزرادشتية، وآراء في اللغة والأدب وخطرات في الكلام والفلسفة وعلوم الطبيعة والعلوم الإنسانية، وتتخال كل ذلك نوادر وحكم وأحاديث.

وهذا التنوع في أبواب المعرفة يدل على كثـرة المناهـل وتنوعهـا عنـد هـذا المفكـر الموسوعي، وتشهد على ذلك رسالته: "التربيع والتدوير"[1]، فهي دليل على مدى اتـساع معارفـه التي استقاها من مناهل مختلفة، نحصرها في الثقافة العربية الإسـلامية؛ وأعنـي بهـا الكتـاب والسنة، وما اتصل بهما من فنون المعرفة وعلومها كاللغة والشعر والرواية وعلم الكلام وخاصة التيار الإعتزالي منه. وإلى جانب الثقافة العربية الإسلامية هناك الثقافة اليونانية التـي لا يجـب

---

[1] - انظر؛ الملحق في آخر البحث، فقد أوردنا وصفا لأهم كتب ورسائل الجاحظ، منها رسالة "التربيع والتدوير".

إغفال دورها والتي انتشرت في عصر الجاحظ بفضل الترجمة، وكـذلك دور بعـض الثقافـات الأخرى كالثقافة الفارسية والمسيحية واليهودية والهندية والآشورية والبابلية والفينيقية والمصرية.

لكننا - في هذا الفصل - لن نهتم بعرض فكر الجاحظ على بساط البحث ثم رد كل فكرة من أفكاره، وكل خاطرة من خواطره، وكل نظرية من نظرياته إلى أصحابها الذين عنهم أخذها، وإلى مناهلها التي منها استقاها، فإن هذا يخرجنا عن نطاق ما حددنا في هذا البحث، كما يتطلـب جهدا أكبر ووقتا أوفر. إننا سنكتفي بذكر أثر أهم الثقافات المختلفة في فكر الجـاحظ، علـى أن نتوقف مليا عند المناهل التي استقى منها الجاحظ نزعته العقلية، ويمكن تقسيم هذه المناهل إلـى ينبوعين رئيسيين: الثقافة الإسلامية، والثقافة الأجنبية.

أولا: الثقافة الإسلامية

كانت بحوث الجاحظ وثيقة الصلة بـ**القرآن الكريم** و**السنة النبوية** وما اتصل بهمـا مـن علوم كالتفسير والفقه والسيرة، كما كانت بحوثه وثيقة الصلة بـفرق **علم الكلام** لاسيما **المعتزلة** التي ينتمي إليها، دون أن نغفل أثر **اللغويين والرواة** في أدبه. ونحاول في هذا الفـصل تقـصي بعض مظاهر تأثر فكر هذا الرجل الموسوعي بالمناهل الآنفة الذكر.

١ - أثر القرآن:

إنه من الأسباب البارزة التي أدت إلى نشأة علم الكلام - كما ذكرنا سابقا - القرآن الكريم لما فيه من آيات متشابهات اختلاف الناس في فهمها، فتكونت نتيجة لذلك مسائل عدة؛ منها مسألة صفات ا ، ومسألة رؤيته، وأفعال العباد وما يترتب عليها من عقاب أو ثواب، وعلاقة الإيمـان بالعمل، وغيرها من المسائل التي أدت إلى نشوء فرق كلامية مختلفة كـ"المـشبهة" و"المجبـرة" و"المعتزلة" و"الأشاعرة" وغيرها.

ولابد لكل خائض في علم الكلام أن يطلع على ما ورد في القرآن الكريم من أحكام ومعان وشواهد وأدلة، ليبني موقفه من هذه المسألة أو تلك على أسس قوية مستمدة من خبـر متـواتر صحيح لا يختلف فيه إثنان وهو كتاب ا ؛ فكان لزاما على الجاحظ - وهو عـالم مـن علمـاء الكلام وصاحب فرقة اعتزالية عرفت بالجاحظية - أن ينهل كغيره، من القـرآن الكـريم الـذي يصفه في هذه العبارات، فيقول:

"حجة على الملحد، وتبيان للموحد، قائم بالحلال المنزل، والحرام المفصل، وفاصـل بـين الحق والباطل، وحاكم يرجع إليه العالم والجاهل، وإمام تقام به الفروض والنوافـل، وسـراج لا يخبو ضياؤه، ومصباح لا يخزن ذكاؤه، وشهاب لا يطفأ نوره، وبحر لا يدرك غوره، ومعدن لا

تنقطع كنوزه، ومعقل يمنع من الهلكة والبوار، ومرشد يدل على طريق الجنة والنـار، وزاجـر يصد عن المحارم، ويجير يوم التحاكم"[1].

إن المتصفح لآثار الجاحظ ليلاحظ بوضوح أثر كتاب الإسلام في فكره، ويتجلى هذا الأثر في المظاهر التالية:

(أ) ـ في كثرة ما ألّف الجاحظ في موضوع "كتاب ا " فله "كتاب آي القرآن" الذي يـشير إليه في كتاب "الحيوان"، ويبدو أنه في إيجاز القرآن[2]. وله أيضا "كتـاب فـي الإحتجـاج لـنظم القرآن"؛ يذكره في كتاب الحيوان أيضا وفي بعض رسائله، وفيه على ما يبدو عـرض الجـاحظ رأيه في مسألة إعجاز القرآن، ورد على من ينكر كون نظم القرآن معجزة وحجة على النبـوة[3]. وله أيضا "كتاب مسائل القرآن" الذي قد يكون هو نفسه "كتاب المسائل" الذي ذكره الجاحظ فـي كتاب الحيوان[4]، وقد يكون غيره، لأن صاحب "الفهرست" قد ذكر أن للجاحظ كتابا يسمى "كتـاب المسائل في القرآن"[5]. وللجاحظ كتاب أيضا عنوانه: "كتاب الرد على من ألحد في كتاب ا عـز وجلّ"[6]. وهذه الكتب كلها مفقودة.

أما كتابه "في خلق القرآن" فقد حفظ قسم منه، يذكر الجاحظ في هذا القسم نقده الموجه إلى القائلين بأن القرآن مخلوق على المجاز من أمثال "معمر بن عباد" و"ثمامة بن أشرس"، كما يذكر فيه؛ محنة "ابن حنبل" مع مسألة خلق القرآن[7].

---

[1]- الجاحظ، "رسالة ذم العلوم ومدحها"، ذكرها؛ محمد كرد علي، أمراء البيان، ط.٢ (القـاهرة: مطبعـة لجنـة التأليف، ١٩٤٨م). ج٢، ص.٣٤٨.

[2]- حيث يقول الجاحظ: "ولي كتاب جمعت فيه آيا من القرآن؛ لتعرف بها فصل ما بين الإيجاز والحـذف وبـين الزوائد والفضول والإستعارات، فإذا قرأتها رأيت فضلها فـي الإيجـاز والجمـع للمعـاني الكثيـرة بالألفـاظ القليلة".[الجاحظ، الحيوان، ج.٣، ص.٨٦].

[3]- يقول الجاحظ: "عبتَ كتابي في الإحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه".[المـصدر نفـسه، ج١، ص.٩]. كما يشير الجاحظ إلى هذا الكتاب في قوله: "لم أدع فيه مسألة لرافضي ولا لحـديثي ولا لحـشوي، ولا لكافر مباد ولا لمنافق مقموع ولا لأصحاب "النظّام" ولمن نجم بعد "النظّام" ممن يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة". [الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٦٦]. وقد يكون هذا الكتـاب هـو نفسه "نظم القرآن" المذكورفي الفهرست. [انظر؛ ابن النديم، المصدر السابق، ص.٥٧].

[4]- الجاحظ، الحيوان، ج.١، ص.٩.

[5] - [انظر؛ ابن النديم، المصدر السابق، ص.٥٧].

[6] - يذكره الدكتور بوملحم في كشافه. [انظر؛ بوملحم(علي)، كشاف آثار الجاحظ، ص.٤٧].

[7]- انظر؛ الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.ص.١٦٨-١٧١.

(ب) ـ أن الجاحظ ـ بصفته مسلما ـ كان ينطلق من المعارف الواردة في القرآن، فهـو يقتبس منها كثيرا، كاقتباسه قصة إبليس وكبره[1]، وقصة قابيل القاتل لأخيه[2]، وغير ذلك. بـل إن الجاحظ ليستوحي أفكاره من آي القرآن الكريم، من ذلك قوله: "الحسد عقيد الكفر"[3]، فهي فكـرة مستوحاة من آية قرآنية يذكرها الجاحظ وهي قوله تعالى: "ود كثير من أهل الكتاب لو يـردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق"[4]. ويسلم الجاحظ بمـا ورد في القرآن على أنه حقائق وعقائد لا يمكن ردها، ثم يبني تفكيره وسلوكه بحسب ما تقتضي تلـك الحقائق والعقائد، فالجاحظ مثلا لايتحرج من أن ينقل كلام اليهود والنصارى ولو كان مـضمونه شركا وكفرا، لا لشيء إلا لأن القرآن الكريم قد نقل مثل هذا الكلام عنهم وفي ذلك يقول الجاحظ: "لولا أن ا قد حكى عن اليهود أنهم قالوا إن عزيرا ابن ا ، ويد ا مغلولـة، وأن ا فقيـر، ونحن أغنياء، وحكى عن النصارى أنهم قالوا: إن المسيح ابن ا (...) لكنـت لأن أخـر مـن السماء أحب إلي من أن ألفظ بحرف مما يقولون .."[5].

فالقرآن هو المحرك الأول لفكر الجاحظ شأنه في ذلك باقي الفلاسفة المـسلمين إذ "بلغـت الفلسفة الإسلامية أوجها في العصور الوسطى يوم كان الدين هو الخط الفاصـل بـين الأفـراد والجماعات (...) يتجه التفكير إلى الدفاع عن العقيدة وإلى السلوك بحـسب مـا تقتـضي تلـك العقيدة.."[6].

وهذا ما أدى بالمفكرين إلى الطعن في علم الكلام وعدم عده فلسفة، على أساس أن علمـاء الكلام ينطلقون من قضايا القرآن الكريم ويسلمون على أنها حقائق وعقائد لا يمكن ردها، ولكـن فاتهم أن كل فيلسوف إنما يصدر من بيئته الثقافية التي تطبع فكـره وتحـدد أحيانـا منطلقاتـه ومسلماته، وقد بين "باشلار"[7] في العصر الحديث، أن العقل قادر على أن يقـوم، انطلاقـا مـن

---

[1]- انظر؛ الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.١١٧؛ ص.١٣٨.

[2]- انظر؛ المصدر نفسه، ص.١١٧.

[3]- المصدر نفسه، ص.١١٧.

[4]- سورة البقرة: ١٠٩

[5]- الجاحظ، ثلاث رسائل، تحقيق يوشع فنكل، (القاهرة: المطبعـة الـسلفية، ١٣٤٤هـ ـ). ص ص.٢٧-٢٨. والجاحظ يشير في هذا النص إلى الآيات التالية: نذكرها على الترتيب: سورة التوبة:٣٠؛ سـورة المائـدة:٦٤؛ سورة آل عمران:١٨١.

[6]- عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط.٤ (بيروت:دار العلم للملايين،١٩٨٣م). ص.٢٩٣.

[7]- **غاشتون باشلار:** (١٨٨٤-١٩٦٢م) فيلسوف علوم فرنسي، عمل مدرسا للفيزياء والكيمياء، بعد حصوله على الليسانس في الرياضيات والعلوم، وأصبح سنة ١٩٣٠م أستاذا للفلسفة في جامعة ديجون Dijon، بعـد حـصوله على الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) من السوربون، ثم عين أستاذا لتاريخ العلوم وفلسفتها، إلى أن تقاعد سنة ١٩٥٤م. من أهم آثاره: التفكير العلمي الجديد، تكوين العقل العلمي، فلسفة الرفض وغيرها. [انظر؛ بدوي(عبـد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ج١، ص.٢٩٢].

التجربة، بصياغة منظومة للمعرفة يتحقق فيها الإنسجام تدريجيا، بفضل التقدم العلمي والمراجعة الدائمة التي يفرضها العالم على العلماء، فالعلم يغذي العقل وعلى هذا الأخير أن يخـضع للعالـم الذي يتطور باستمرار"[1]، أي أن العقل يؤثر في الواقع ويتأثر في الوقت نفسه بهذا الواقع.

وما يدل على صحة ما ذهب إليه "باشلار" أن "الزمان" ـ وهو من مفاهيم العقل ـ كـان يعده "كانط"[2] مطلقا[3]، ثم أصبح الزمان مفهوما نسبيا مع فيزياء "انشتين"[4].

وما نخلص إليه؛ هو أن الفيلسوف ينطلق مما يعتقده يقينا، وإن كان هذا اليقين متغيرا عبر الزمان والمكان، فكذلك الشأن بالنسبة إلى علماء الكلام، ينطلقون من يقينيـات القـرآن، بحكـم ثقافتهم الإسلامية، وبحكم اعتقادهم الجازم بصدق هذه المنطلقات.

(ج) ـ ومن مظاهر تأثر الجاحظ بالقرآن الكريم أيضا؛ كثرة استشهاده بآياته. فالجـاحظ يبذل قصارى جهده أثناء رده على الخصوم في البحث عما يؤيد رأيه من آي القرآن الكريم، وهو يستند إلى ما ورد في القرآن الكريم، حتى عندما يرد على مسائل يثيرها أهل الكتاب من اليهـود والنصارى، رغم أن هؤلاء لا يعرفون كتاب ا أولا يؤمنون به؛ وكأنه بهذا لا يريد إقناع هؤلاء الخصوم بقدر ما يريد إقناع المسلمين وتحذيرهم من شبهات أهل الكتاب، يتجلى ذلك في قوله عن اليهود والنصارى محذرا من مكرهم: "أنهم يتبعون المتناقض من أحاديثنا، والضعيف بالإسناد من

---

[1] - محمد عابد الجابري، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصـرة، ط.٢(بيـروت: دار الطليعـة للطباعـة والنشر،١٩٨٢م). ج١، ص.٣١.

[2]- **كانط:** (**إيمانويل E. Kant**)، (١٧٢٤-١٨٠٤م)، فيلسوف ألماني، التحق بمعهد فريدريك ثم تخرج من جامعة كينجسبرغ، ثم تحصل على الماجستير سنة ١٧٥٥م؛ وعين مدرسا في الجامعة، ثم أصبح سنة ١٧٨٠م عـضوا في مجلس الشيوخ الأكاديمي، ثم عضوا في الأكاديمية الملكية للعلوم في برلين سنة ١٧٨٧م، وتولى عمادة كليـة الأدب، وإدارة الجامعة. من أهم آثاره: إيضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية، بيان ما فـي أشـكال القياس الأربعة من تحذلق زائف، البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود ا ، بحث في وضوح مبـادئ اللاهـوت الطبيعي والأخلاق، نقد العقل المحض، نقد العقل العملي، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق وغيرها. [انظر؛ بدوي(عبـد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ج٢، ص ص.٢٦٩-٢٨٩].

[3]- يحاول "كانط" أن يثبت أن صدق القضايا الرياضية، إنما يقوم على أن الزمان والمكان حدسان قبليان، فهـي من جهة قضايا قبلية ومن هنا ضرورتها، ومن جهة أخرى هي حقائق حدسية، ومن هنا كونها تركيبية، تـضيف جديدا إلى معارفنا. ونظرية كانط هذه، بناها على فكرة قال بها نيوتن وهي فكرة الزمان المطلق والمكان المطلق. وهي فكرة أثبتت نظرية النسبية خطأها. [انظر؛ محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ج١، ص.١٢٠].

[4]- **انشتين:** (**البرت Einstein**)، (١٨٧٩-١٩٥٥) فيزيائي أميريكي ولد في ألمانيا. وضع "النظريـة النـسبية الخاصة" ثم "العامة" في الزمان سنة ١٩١٦. نال جائزة نوبل في الفيزياء سـنة ١٩٢١. [حرفـوش (بطـرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.١٠٣].

رواياتنا، والمتشابه من آي كتابنا، ثم يخلون بضعفائنا، ويسألون عنها عوامنا"[1]. ولا يكتفي الجاحظ بالتحذير من أهل الكتاب بل يتصدى للرد على ما يثيرون من شبهات[2].

(د) ـ والجاحظ قد أدلى بدلوه في ميدان تفسير القرآن الكريم، مما يدل على تعلـق فكـر الجاحظ بالقرآن الكريم، وسنذكر ـ لاحقا ـ نماذج من تفسير الجاحظ[3].

وإذا نحن أردنا معرفة المفسرين الذين أخذ عنهم الجاحظ طالعتنا آثاره على شخصية مـن شخصيات البصرة كانت لها علاقة بالتفسير وهي شخصية "الحسن البصري" الذي أعجـب بـه الجاحظ، ووضعه في منزلة صحيحي "العقل" فقال وهو يسخر من الذين يعتقدون بتـسلط الجـن على الإنسان، أن الجن ونساءهم "لم يسلطوا على الصحيح العقل ولو كان ذلك إلـيهم ـ أي لـو كانوا يستطيعون ـ لبدأوا بـ"علي بن أبي طالب"، و"حمزة بن عبد المطلب" وبـ ـ"أبـي بكـر" و"عمر" في زمانهم، وبـ"غيلان"[4] و"الحسن" في دهرهما وبـ"واصل" و"عمرو" في أيامهما "[5].

ويبدو أن الجاحـظ قد أبرز لنا بهذا النص تأثره برجال المعتزلة الأوائل: "واصـل بـن عطاء" ، و"عمرو بن عبيد" ، وتصنيفه لهما ضمن زمرة صحيحي "العقل" مع "علـي بـن أبـي طالب" و"حمزة" و"أبي بكر" و"عمر"، ليدل على أن الجاحظ كان واعيا بنزعته العقلية التي يـرد جذورها إلى الصحابة، ليقنعنا بأنه لا ضير عليه إن هو فسر الآيات القرآنية تفسيرا بـالرأي، لا تفسيرا اتبـاعيا، ومن هنا نفهم قول الجاحظ: "والعوام هـم الـذين يقلـدون ولا يحـصلون ولا يتخيرون، والتقليد مرغوب عنه في حجة العقل منهي عنه في القرآن (...) لانشك أن من نظـر وبحث وقابل ووزن أحق بالتبين وأولى بالحجة "[6].

ولذاك يبدو أن رأي الدكتور "شارل بلا" (Charles Pellat)[7] قد جانب الصواب، عنـدما عزا صعوبة الحصول على المصادر التي استقى منها الجاحظ معلوماته في التفسير؛ إلى أن علم

---

[1]- الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٢٦٥.

[2] - المصدر نفسه، ص ص.٢٦٨-٢٨٤.

[3]- انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.١١١-١١٦.

[4] - **غيلان بن مسلم (أبو مروان الدمشقي)**: (ت. حوالي ١٠٥هـ/٧٢٣م)، "متكلم. ابن عتيق لعثمان بن عفان. قـال بالقدرية مع معبد الجهني. عاش في دمشق. ذكره الجاحظ واعترف العسقلاني بقدره.. أمر هشام بن عبد الملك بصلبه بعـد أن أفتى الإمام الأوزاعي بقتله". [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.٥١٣]. ويذكر صاحب الفهرست أنه كان كاتب هشام بن عبد الملك، وختن عبد الحميد، وأحد الفصحاء البلغاء وقد نقل من رسائل أرسطو إلى الإسكندر ونقل له وأصلح هو له رسائل مجموع نحو مائة ورقة. ولرسائله مجموع نحو ألفي ورقة. [انظر؛ ابن النـديم، المـصدر الـسابق، ص.١٧١].

[5] - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.١٦٠.

[6] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٧٢.

[7] - "**شارل بلا**" **(Charles Pellat)**: المستعرب، وهو أستاذ الأدب العربي في جامعة السوربون.

التفسـير، لما كان شفهيا، فإن "جل تلك المعلومات مستقى من أحاديث شفهية يتعـذر الحـصول عليها "[1].

إن الجاحظ أحيانا لا يذكر ـ فعلا ـ من أخذ عنهم بأسمائهم، ويكتفي بقوله: "زعم ناس"[2]، أو بقوله: "والمتكلمون لا يعرفون هذا التـفسير"[3]، أو بقوله: "ناس مـن جهـال الـصوفية"[4]، أو كقوله: "قال بعض أصحاب التفسير"[5]؛ إلا أن هذا يكون عندما يورد الجـاحظ آراء يـشك فـي صحتها، ولذلك يصدرها ـ في مغلب الأحيان ـ بلفظ "زعم" أو "زعموا ". أما صعوبة الحصول على مصادره في التفسير فيعود بالدرجة الأولى إلى نبذه التقليد والإتباع، وأنه لم يكن يأخذ عـن أحد، بل كان يصدر ـ في التفسير ـ عن نزعة عقلية استمدها من مناهج المتكلمين كمـا تـدل على ذلك هذه العبارة الآنفة الذكر: "والمتكلمون لا يعرفون هذا التفسير"، والأرجح أنه يعني بهـم أصحابه المعتزلة. كما كان الجاحظ ـ فضلا عن هذا ـ يصدر في تفسيره للقرآن، من عقلانيـة الإسلام الذي أشاد بالعقل وأصحاب العقول، ودعا إلى تحكيم العقل كما سبق أن بينا[6].

ولا أدل على أن الجاحظ لم يكن يصدر في عقلانيته عن المعتزلة فحـسب، مـن رفـضه مسايرة المعتزلة في تفسيرهم، إنه كان ينفرد برأي يصدر فيه من عقلانية الإسلام. فقد أورد في "رسالة الرد على النصارى" مثالا على خطإ في التفسير، وقع فيه أحد رجـال المعتزلـة وهـو "النظام" الذي فسر ما ورد في القرآن من أن "إبراهيم" عليه السلام، هو خليل الرحمن[7]، بمعنـى صـاحبه، ويرى الجاحظ أن ذلك يقود إلى التشبيه الذي ينقض مبدأ التوحيد، وفسر الجاحظ كلمة "الخليل" تفسيرا طريفا، ورأى أن معناها "الفقير"[8]، وكان يقصد من وراء ذلك تنزيه ا عز وجل من كل ما يوحي بالتشبيه أو الشرك.

٢ ـ أثر الحديث النبوي:

---

١ - شارل بلا، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، (الجزائر:ديوان المطبوعات الجامعية،١٩٨٦م).ص.١٢٨.

٢ - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.٢١١.

٣ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٤ - المصدر نفسه، ج٥، ص.٤٢٤ ؛ ج٦، ص.٢١٧.

٥ - المصدر نفسه، ج٥، ص.٢١٧.

٦- أنظر؛ الفصل الأول من الباب الأول.

٧- إشارة إلى الآية: "**واتخذ ا إبراهيم خليلا**". [سورة النساء: ١٢٥].

٨- الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٧٢؛ ص.٢٧٧.

وكما تأثر الجاحظ بالقرآن الكريم، وبمفسريه؛ فإن أثر الحديث النبوي ورواته، لواضح المعالم في هذا الفكر الموسوعي الذي تركه الجاحظ ، حتى أنه يجعل ما جاء به الرسول (ص) دلائل على صدق القرآن[1]. وهذه الدلائل يفرد لها الجاحظ كتاب "حجج النبوة " الذي يقول فيه: "فإذا نزلت الأخبار منازلها وقسمتها ذكرت حجج الرسول (ص) ودلائله وشرائعه وسننه.."[2]، ويبدو أن الجاحظ هو أول من يقوم بهذا العمل، فيقول معاتبا السلف: ".. لو كانوا جمعوا علامات النبي (ص) وبرهاناته ودلائله وآياته وصنوف بدائعه وأنواع عجائبه في مقامه وظعنه وعند دعائه واحتجاجه في الجمع العظيم وبحضرة العدد الكثير الذين لا يستطيع الشك في خبرهم إلا الغبي الجاهل والعدو المائل، لما استطاع اليوم أن يدفع كونها وصحة مجيئها لا زنديق جاحد ولا دهري معاند ولا متطرف ماجن ولا ضعيف مخدوع ولا حدث مغرور، ولكان مشهورا في عوامنا كشهرته في خواصنا.."[3]

إن الجاحظ كثيرا ما يستشهد بالأحاديث النبوية عند حديثه عن الحيوان، ففي الجزء الأول وحده من أجزاء كتاب الحيوان السبعة، قد ذكر بضعة وعشرين حديثا.

ويصف في كتاب البخلاء الكرم النبوي الذي تعدى كل جود، ويورد أحاديث كثيرة عن محاسن السخاء ومساوئ البخل[4].

وهو في جميع آثاره مهما تعددت وتباينت مواضيعها، إنما يبحث في الكتاب والسنة، يدل على ذلك قوله لـ"أحمد بن أبي دؤاد"[5] في "رسالة الفتيا":

"فإذا قرئ عليك ـ أيدك ا ـ هذا الكتاب التمسنا أوقات الجماع وساعات الفراغ (...) ثم أتبعنا كل كتاب بما يليه إن شاء ا ، وليست بحمد ا من باب الطفرة والمداخلة، ولا من باب الجوهر والعرض، بل كلها في الكتاب والسنة"[6].

ويمكن أن نعد الجاحظ خير مدافع عن سلامة السنة. فقد ذكرنا آنفا عتابه للسلف على تقصيرهم في جمع علامات النبي وبرهاناته ودلائله وصنوف بدائعه في مقامه وظعنه[7]. كما حذّر

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص.٩٠.

[2] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٢٨.

[3] - المصدر نفسه، ص.١٢٩. و إنسان "**حدث**": فتي السن، والأنثى حدثة. [انظر؛ ابن منظور، المصدر السابق، ج٢، ص ص.١٣٢-١٣٣].

[4] - انظر؛ الجاحظ، البخلاء، (بيـروت: دار بيـروت للطباعـة والنـشر،١٩٨٠م). ص ص.٢٣٢-٢٣٣؛ ص ص.٢٣٦-٢٣٧.

[5] - **أحمد بن أبي دؤاد:** (ت.٢٤٠هـ). هو أبو عبد ا الإيادي، قاضي القضاة، كان فصيحا مفوها شاعرا جوادا، وهو شيخ من شيوخ المعتزلة، وهو الذي أفتى بقتل أحمد بن حنبل. غضب عليه المتوكـل العباسـي فـي سـنة ٢٣٧هـ فصادر أمواله وحبسه، ومات مفلوجا. [انظر؛ هامش كتاب الفرق للبغدادي. ص.١٧٤].

[6] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٢٥٢.

[7] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٦٦.

المسلمين من شبهات كان يثيرها الدخلاء على الأمة الإسلامية، كاليهود والمجوس والصابئة والنصارى، ويقول عنهم "أنهم يتبعون المتناقض من أحاديثنا، والضعيف بالإسناد من رواياتنا، والمتشابه من آي كتابنا، ثم يخلون بضعفائنا، ويسألون عنها عوامنا"[1].

كل هذا يدل على أن الحديث النبوي يكون مصدرا هاما من مصادر فكر الجاحظ.

أما المحدثون الذين أخذ عنهم الجاحظ الحديث، فنذكر منهم "أبا يوسف القاضي"[2]، و"ابن أبي ذئب"[3]، وهذان يذكرهما الجاحظ في كتاب الحيوان[4].

وقد يكون الجاحظ قد أخذ الحديث عن مصادر أخرى، لاسيما وأن البصرة ـ موطنه ـ كانت تزخر بمصادرها المتنوعة في مضمار الحديث، فقد استوطنها بعد تأسيسها بقليل، عدد لابأس به من الصحابة والتابعين[5]. بل إن عددا لا بأس به من الصحابة البصريين كانوا مصدر كمية هائلة من الأحاديث المروية في كتاب البخاري[6].

كما استوطنت البصرة طبقة من التابعين، يذكرهم صاحب كتاب "الطبقات الكبرى"، حيث يعقد فصلا بعنوان: "الطبقة الأولى من الفقهاء والمحدثين والتابعين من أهل البصرة من أصحاب "عمر بن الخطاب"[7]، ولا يسعنا هنا أن نذكرهم كلهم، ونكتفي بذكر أهمهم من أمثال "أبي العالية الرياحي"[8]، و"الحسن البصري"، و"قتادة بن دعامة"[9] والقاضي المشهور "إياس بن معاوية"[10].

---

[1]- الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٢٦٥.

[2]- **أبو يوسف القاضي:** (ت.١٨٢هـ). هو يعقوب بن إبراهيم، الكوفي، قاضي القضاة، وهو أول من قيل له قاضي القضاة، تفقه على الإمام أبي حنيفة، وروى عن عطاء بن السائب وطبقته. [انظر؛ هامش كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي، ص.١٧١].

[3]- **ابن أبي ذئب: (**٨٠هـ ١٥٨هـ).هو محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة بن الحارث. كان من أوثق المحدثين وأورعهم وأقومهم بالحق. وهو الذي قال للمنصور: "الظلم فاش ببابك". وقيل إن المهدي حج فدخل المسجد فلم يبق إلا من قام له، إلا ابن أبي ذئب، فقيل له: قم فهذا أمير المؤمنين فقال: إنما يقوم الناس لرب العالمين. وكان يرى القدر ومالك يهجره من أجله. [انظر؛ هامش كتاب البيان والتبيين للجاحظ، ج٢، ص.٢٥].

[4]- انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.١٧٩ ؛ ج٣، ص.١١؛ ج٥، ص.٥٣٧.

[5] - يعقد "ابن سعد" في طبقاته فصلا بعنوان: "تسمية من نزل البصرة من أصحاب رسول الله ومن كان بها بعدهم من التابعين وأهل العلم والفقه"، حيث يذكر عددا لا بأس به من الصحابة. [انظر؛ ابن سعد الزهري(أبو عبد الله محمد)، الطبقات الكبرى، (بيروت: دار صادر). ج٧، ص.٥].

[6] - انظر؛ شارل بلا، المرجع السابق، ص.١٣٠.

[7] - انظر؛ ابن سعد الزهري(أبو عبد الله محمد)، المصدر السابق، ج٧، ص.٩١.

[8]- **أبو العالية البصري الرياحي: (ت.٩٠هـ)،** كان مولى لبني رياح، روى عن أبي، وعلي، وحذيفة، وعنه قتادة، وثابت، وداود بن أبي هند. [انظر؛ هامش كتاب الحيوان للجاحظ، ج٥، ص.٣٠٧].

[9]- **قتادة بن دعامة السدوسي البصري:** (٦٠-١١٧هـ). ينتهي نسبه إلى الحارث بن سدوس، ولد أعمى. وكان تابعيا عالما كبيرا نسابة، وكان ذا علم في القرآن والحديث والفقه، أخذ عن الحسن البصري وابن سيرين، وقد أثر

ونجد ضمن كتاب "الطبقات الكبرى" طبقتين من المحدثين هما الطبقة السادسة والسابعة اللتان تتضمنان معاصري الجاحظ[٢]. كما انتشرت في البصرة كتب السنة، كالجامع الكبير لـ"سفيان الثوري"[٣]، وكتاب السنن[٤]. ومن المفروض أن الجاحظ قد وقعت بين يديه كتب مدونة، وأنه حضر دروس المحدثين في البصرة لأنه يذكر أساتيذها مرارا[٥].

ولكن الجاحظ قد رفض من جهة الإسناد "أن يكون في الحديث حاطب ليل، فما كان من الأحاديث مرضي الإسناد صحيح المخرج قبله، وما كان مسخوط الإسناد فاسد المخرج نبذه"[٦]، خاصة أن عصر الجاحظ، عصر ازدهرت فيه حرية الرأي، وتمازجت فيه الثقافات، لاسيما في العراق، فكثر المغرضون في الدين حتى كان من يقول عن الحديث وروايته: "نخرج الحديث شبرا فيرجع ذراعا يعني من العراق"[٧].

لذلك لم يكن الجاحظ يأخذ الحديث إلا عمن يثق في اجتهادهم وفحصهم، أما المنكرون للمجاز، المهملون للمناسبة والظروف التي قيلت فيها الأحاديث، والمكثرون من الحديث على علاته فيسميهم الجاحظ: "الحشوية"[٨] أو "النابتة" أو "العامة"، الذين يعيب عليهم تفضيلهم السماع

عنه النسيان: قال يوما: ما نسيت شيئا قط، ثم قال: يا غلام ناولني نعلي. فقال: نعلك في رجليك. وتوفي في أيام هشام بن عبد الملك. [انظر؛ المرجع نفسه، ج٣، ص ص.٢١٠-٢١١].

[١] - **إياس بن معاوية:** (ت.١٢٢هـ). بن قرة المزني، ولاه عمر بن عبد العزيز قضاء البصرة. وكان صادق الظن لطيفا في الأمور. [انظر؛ هامش كتاب البيان والتبيين للجاحظ، ج١، ص.٩٨].

[٢] - نذكر منهم حماد بن زيد بن درهم(٩٨-١٧٩هـ)، أبو عوانة (ت.١٧٦هـ)، يحيى بن سعيد القطّان(ت.١٩٨هـ)، والضحاك(ت.٢١٢هـ)، وأبو داود الطيالسي(ت.٢٠٣هـ) وغيرهم. [انظر؛ ابن سعد الزهري(أبو عبد الله محمد)، المصدر السابق، ج٧، ص ص.٢٨٦-٣٠٦].

[٣] - **سفيان الثوري:**(٩٨-١٦١هـ). هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي. وكان يسمى "أمير المؤمنين في الحديث". وقالوا كتب عن ألف ومائة شيخ. وكان حافظا فقيها محدثا زاهدا. هو مؤلف كتاب "الجامع الكبير"، سكن البصرة عدة سنوات لينجو من مطاردة السلطان له.[انظر؛ هامش كتاب البيان والتبيين للجاحظ،ج٣، ص.٢٨٣].

[٤] - ظهرت في عصر الجاحظ كتب في السنة بعنوان "كتاب السنن" لعدة مؤلفين منهم: أبو النضر سعيد بن مهران بن أبي عروبة (ت ١٥٦هـ) ، وحماد بن سلامة (ت ١٥٦هـ) ، وروح بن عبادة القيسي (ت ٢٠٠هـ). [انظر؛ شارل بلا، المرجع السابق، ص.١٣٤].

[٥] - المرجع نفسه، ص.١٣٥.

[٦] - محمد كرد علي، المرجع السابق، ج٢، ص.٣٥٨.

[٧] - ابن سعد الزهري(أبو عبد الله محمد)، الطبقات الكبرى (القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم)،تحقيق زياد محمد منصور، ط.٢ (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٨هـ). ص.١٧١.

[٨] - **الحشوية:** المتكلمون عادة يقصدون بالحشوية أهل الحديث لاسيما من كان منهم من الحنابلة ومن قاربهم. ولم يخرج الجاحظ عن هذه العادة فقد ذكر الذهبي في سيره أن أبا بكر بن أبي داود "قال أتيت الجاحظ فأستأذنت عليه فاطلع علي من كوة في داره فقال: من أنت؟ فقلت: رجل من أصحاب الحديث. فقال: أو مع ما علمت أني لا أقول بالحشوية ؟" [الذهبي، المصدر السابق، ج١١، ص.٥٣٠].

والأخذ عن الرواة، على الإجتهاد والفحص، فيقول: "العجب من ترك الفقهاء تمييز الآثار وترك المتكلمين القول في تصحيح الأخبار"[١]، ويصفهم في موضع آخر بالتقليد، ولذا فهم كالعوام لأن "العوام هم الذين يقلدون ولا يحصلون ولا يتخيرون، والتقليد مرغوب عنه في حجة العقل منهي عنه في القرآن"[٢]. ويقول عنهم أيضا؛ أنهم أملياء بالخرافات أقوياء على رد الصحيح وتصحيح السقيم، ورد تأويل الحديث المشهور إلى أهوائهم[٣]. ونستشف من هذا القول ملامح الصراع الدائر بين أهل "العقل" وأهل "النقل"[٤].

وإن كان الجاحظ يرد كثيرا من الأحاديث من جهة الإسناد، فإنه على غرار المعتزلة تأول الأحاديث التي تخالف في ظاهر متنها الآيات المحكمات، أو كان معناها الظاهري مما ينكر في "العقل"، وسنذكر نماذج من الأحاديث التي تأولها الجاحظ أثناء الحديث عن مذهبه[٥].

ومجمل القول، أن الجاحظ كان يمثل في عصره التيار المضاد لتيار المحدثين الذين دخلوا هذا الصراع، وردوا على المعتزلة، وعلى الجاحظ بصفة خاصة.

ونفهم من هذا أن النزعة العقلية التي أظهرها الجاحظ في منهج تصحيح الحديث، كانت وليدة عوامل متضافرة، منها: أن الجاحظ من علماء الكلام ومن رجال المعتزلة الذين أطلقوا العقل من قيوده. وأنه من رجال العلم الطبيعي الذين احتكموا إلى التجارب والملاحظات أو إلى "العيان" على حد تعبيره.

ولكن من أهم العوامل أيضا عامل لـه دور بارز في مواقف الجاحظ من تأويل الكتاب والسنة، ونعني به عامل تبحره في اللغة العربية واطلاعه الواسع على مختلف دلالات ألفاظها. فكان معيار التأويل عنده هو "ما لا ينكر في العقل ولا في اللغة "[٦].
ولذا يهمنا أن نتوقف عند الأعلام الذين أخذ عنهم الجاحظ اللغة والأخبار.

٣ ـ أثر اللغويين والرواة:

إن تبحر الجاحظ في اللغة العربية وبيانها وآدابها، لا يمكـن أن ينكـره أحـد، إن "كتـب الجاحظ ـ كما يقول ابن العميد[١] ـ تعلم العقل أولا والأدب ثانيا"[٢]، وكتابه "البيان والتبيين" يعـد

---

[١]- الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٢٨.
[٢]- المصدر نفسه، ص.١٧٢.
[٣]- الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٣٠٢.
[٤] - وسنشير إلى هذا الصراع لاحقا.[انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.١١٩-١٢٠ ؛ ص ص.١٢٦-١٢٨].
[٥] - انظر؛ بحثنا هذا، ص. ١٢٥-١٢٨.
[٦]- الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.١٩٠.

أول عمل تأسيسي في البلاغة، حتى أن "ابن خلدون" يجعله أحد الدواوين الأربعة التي تمثل أصول الأدب وأركانه وما سواها فتبع لها، وفروع عنها[3].

وإذا نحن أردنا أن نبحث عن المصادر التي استمد الجاحظ منها مادة كتبه لاسيما مادة كتابيه: "البيان والتبيين" و"الحيوان" وجدنا قائمة طويلة من أسماء الرواة واللغويين، استفاد منهم الأشعار والأمثال والأخبار واللغة والطبيعيات. وعلى رأس هؤلاء الرواة - الذين نذكر أهمهم لأنه لا مجال لذكرهم جميعا - "أبو عبيدة معمر بن المثنى"[4]، و"الأصمعي"[5]، و"ابن الأعرابي"[6]، و"خلف الأحمر"[7]، و"أبو عمر الشيباني"[8]، الذين يذكرهم الجاحظ عشرات المرات، مستفيدا منهم، منتقدا لآرائهم، مفضلا بعضهم على بعض. وفي ذلك يقول:

"وقد جلستُ إلى "أبي عبيدة" و"الأصمعي" و"يحيى بن نجيم"[9] و"أبي مالك عمرو بن كركرة"[10]، مع من جالست من رواة البغداديين، فما رأيت أحدا منهم قصد إلى شعر في النسيب فأنشده، وكان "خلف" يجمع ذلك كله"[2].

---

[1] - **ابن العميد:** (ت.٣٦٠هـ/٩٧٠م). هو أبو الفضل محمد بن الحسين، من أئمة الكتّاب، شاعر وأديب برع في العلوم والفلسفة واشتهر بالكتابة وهي الفن الذي غلب عليه وعرف به. ولي الوزارة لركن الدولة البويهي. له "رسائل" وأشعار متفرقة. [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.١٢].

[2]- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، (مصر: مطبوعات دار الآمون). ص. ١٠٣.

[3]- ابن خلدون، المصدر السابق، المجلد الأول، ج٢، ص.١٠٧٠.

[4]- **أبو عبيدة معمر بن المثنى:** (ت.٢١٠هـ). البصري التيمي، اللغوي، الإخباري، روى عن هشام بن عروة وأبي عمرو بن العلاء. [انظر؛ هامش كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي، ص.٣٠٨].

[5]- **الأصمعي:** (ت.٢١٦هـ). هو أبو سعيد عبد الملك بن قريب، الباهلي، البصري، اللغوي، الإخباري، سمع ابن عون، وأكثر عن أبي عمرو بن العلاء، وكانت الخلفاء تجالسه وتحب منادمته، وقد صنّف كثيرا، ومات وله ثمان وثمانون سنة. [انظر؛ المرجع نفسه، الصفحة نفسها].

[6]- **ابن الأعرابي:** (١٥٠-٢٣١هـ). هو أبو عبد ا محمد بن زياد الكوفي، ولد ليلة وفاة أبي حنيفة، كان راوية لأشعار القبائل ناسبا، وأحد العالمين باللغة المشهورين بمعرفتها، أخذ عن المفضل والكسائي، وأخذ عنه ثعلب وابن السكيت. [انظر؛ هامش كتاب البيان والتبيين للجاحظ، ج١، ص.١٥٧].

[7]- **خلف الأحمر:** (ت.١٨٠هـ/٧٩٦م). هو أبو محرز، من أهل البصرة أصله من فرغانة (العجم). من رواة الشعر ونقّاده وأحد الشعراء المحسنين، بلغ من حذقه واقتداره على الشعر أن يشبه شعره بشعر القدامى، فينحلهم قصائد من نظمه، قيل أنه نظّم لامية العرب ونسبها إلى الشنفرى. روى عنه الأصمعي القصائد القديمة. [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.٢٧٢].

[8]- **أبو عمر الشيباني:**(٩٦-٢٠٦هـ) الكوفي، وكان من أئمة اللغة والشعر والحديث، وهو على عكس خلف الأحمر ثقة، من آثاره: كتاب الخيل، وكتاب الإبل، وكتاب النوادر، وكتاب خلق الإنسان، وكتاب اللغة. [انظر؛ بوملحم(علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.٣٤].

[9] - **يحيى بن نجيم بن ربيعة:** معاصر للجاحظ، ذكره صاحب كتاب "بغية الطلب في تاريخ حلب" على أنه أحد رواة أهل البصرة. [انظر؛ ابن أبي جرادة(كمال الدين عمر بن أحمد)، بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق د. سهيل زكّار، ط.١(بيروت: دار الفكر،١٩٨٨م). ج٣، ص.١٣١٨]. ويذكر "ابن النديم" أن له قصيدة في الغريب.

ولم يكن الجاحظ مجرد ناقل عن هؤلاء، بل كان يصحح ما يراه خاطئا من آرائهم، يقـول مثلا: " وروى "الأصمعي" و"ابن الأعرابي"، عن رجالهما، أن رسول ا (ص) قال: "إنا معـشر الأنبياء بِكاء"[3]، فقال ناس: البِكء: القلة، وأصل ذلك من اللبن، فقد جعل صفة الأنبياء قلة الكلام، ولم يجعله من إيثار الصمت ومن التحصيل وقلة الفضول. قلنا: ليس في ظاهر هذا الكلام دليـل على أن القلة من عجز في الخلقة، وقد يحتمل ظاهر الكلام الوجهين جميعا، وقد يكون القليل من اللفظ يأتي على الكثير من المعاني، والقلة تكون من وجهين: أحـدهما مـن جهـة التحـصيل، والإشفاق من التكلف (...) وعلى البعد من الصنعة (...) وتكون من جهة العجز ونقصان الآلة، وقلة الخواطر، وسوء الإهتداء إلى جياد المعاني، والجهل بمحاسن الألفاظ.."[4].

فالجاحظ لم يكن يأخذ من الرواة دون تمحيص فهو يشك في صحة الأخبار قبـل إثباتهـا، ويشك في صحة تفسيرها وتأويلها بعد إثباتها، ولذلك يختم رأيه السابق بقوله: "هذا على أننـا لا ندري أقال ذلك رسول ا (ص) أم لم يقله، لأن مثل هذه الأخبـار يحتـاج فيهـا إلـى الخبـر المكشوف، والحديث المعروف، ولكنا بفضل الثقة، وظهور الحجة، نجيب بمثل هذا وشبهه "[5].

إن "هذا التوقف ثم التثبت"[6] كما يسميه الجاحظ؛ إنما اكتسبه بفضل عاملين:

أولا: تعدد المناهل التي نهل منها، مما سمح له بانتقاء الأصح والأرجح، ويدلنا على تعـدد مناهله، ما أخبر هو عن نفسه أنه أدرك رواة المسجديين والمربديين. وجلس إلى مشاهير أعـلام اللغة من رواة البغداديين. ورأى بنفسه أن غاية النحويين هـو طلـب الإعـراب، وغايـة رواة الأشعار هو طلب الغريب، وغاية رواة الأخبار هو طلب كل شعر فيه الشاهد والمثل. كما يـذكر أنه طالت مشاهدته لعامة الرواة وهم لا يقفون إلا على الألفاظ المتخيرة العذبة والمعاني المنتخبة،

[انظر؛ ابن النديم، المصدر السابق، ص.٢٤٢]. كما يذكره ابن منظوره في لسانه في موضعين، مما يدلّ على أنه من رواة اللغة. [انظر؛ ابن منظور، المصدر السابق، ج٥، ص.٢١٤؛ ج١١، ص.٦٩٠].

[1] - **أبو مالك عمرو بن كركرة:** أعرابي كان يعلم في البادية ويورق في الحضر، مولى بني سعد، ويقال أن أبـا مالك كان يحفظ اللغة كلها وكان بصري المذهب. وله من الكتب "كتاب خلق الإنسان"، "كتاب الخيل". [انظر؛ ابن النديم، المصدر السابق، ص.٦٦].

[2] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج٤، ص ص.٢٣-٢٤.

[3] - رغم التقصي في البحث، لم نعثر على هذا الحديث في كتب الحديث المعتمدة؛ ولكننا نجد هذا الحـديث فـي الفائق، بلفظ آخر؛ وهو "نحن معاشر الأنبياء فينا بكء". [الزمخشري(محمود بن عمر)، الفائق في غريب الحديث، تحقيق علي محمد البجاوي -محمد أبو الفضل إبراهيم، ط.٢ (بيروت: دار المعرفة، بلا سـنة).ج١، ص.١٢٥]؛ كما نجد هذا الحديث في لسان العرب بلفظين: "إنا معشر النبآء بكاء، وفي رواية نحن معاشر الأنبياء فينا بكء و بكاء، أي قلة كلام إلا فيما نحتاج إليه". [ابن منظور، المصدر السابق، ج١، ص.٣٥].

[4] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج٤، ص.٢٧.

[5] - المصدر نفسه، ص.٢٨.

[6] - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.٢٣٩.

وأنه رأى رواة الكتاب أبصر بجوهر الكلام، ورأى أبا عمر الشيباني يكتب أشعارا مـن أفـواه جلسائه، وسمع من أبي عبيدة، وممن هو أبعد من أبي عبيدة[١].

ثانيا: أما العامل الثاني الذي أدى بالجاحظ إلى التثبت في الأخباروالروايات، والتوقـف أو الشك في التأويلات؛ هو تأثره بالشك المنهجي الإعتزالي، والبلاغة المعتزلية. حيث يقـول عـن المتكلمين وعن المعتزلة منهم بخاصة، في مسألة التأويل والمجاز: "لولا مكان المتكلمين لهلكـت العوام، واختطفت واسترقت، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون"[٢]. أما غير المتكلمين، فيعدهم ممـن لا يفهمون "تأويل الأحاديث، وأي ضرب منها يكون مردودا، وأي ضرب منها يكون متأولا، وأي ضرب منها يقال إن ذلك إنما هو حكاية عن بعض القبائل"[٣].

ولا شك أن صحيفة "بشر بن المعتمر" في البلاغة دليل قاطع على بلاغة المعتزلـة مـن جهة، ودليل على تأثر الجاحظ بهم من جهة أخرى، فهو ينقل هذه الصحيفة في البيان والتبيـين[٤]. ويمكن أن نعدها مصدرا أساسيا من مصادره في البلاغة، خاصة وأن الجاحظ يعـد "بـشر بـن المعتمر" أروى رجال المعتزلة للشعر[٥].

ونجد أن مواقف "بشر" من الإيجاز، ومن علاقة اللفظ بـالمعنى، وموقفـه مـن الهـدف المنشود للبلاغة، مواقف متطابقة مع مواقف الجاحظ من هذه المسائل التي سنذكرها لاحقا.

فمن مظاهر تأثر الفكر الجاحظي - لاسيما المنحى البلاغي منه - بالفكر الإعتزالـي إن منهجا أو مواقف؛ ما نجده عند الجاحظ من دعوة إلى الإيجاز، والوضوح، وتحـري الـصدق، والتمسك بالحقيقة والواقع، وكلها من ثمرات التيار العقلاني.

يحبذ الجاحظ **الإيجاز**، فإذا عدنا إلى النص الذي نقلناه عن الجـاحظ والـذي ينتقـد فيـه الأصمعي وابن الأعرابي ومن كان على منوالهما، نجده يقرر أن "القليل من اللفظ [قد] يأتي على الكثير من المعاني"، وهذا ما يسمى بالإيجاز.

والجاحظ هنا متأثر بما قاله "بشر بن المعتمر" وهو يذم الخطيب المقول وهو الكثير القول، حيث يقول: "ومن الكبائر مقولٌ متتَعتعٌ جم التنحنح متعب مبهور "[٦].

وهو متأثر في الإيجاز أيضا بما نقله عن معتزلي آخر وهو "ثمامة بـن أشـرس"، حيـث يقول: "قال ثمامة: سمعت "جعفر بن يحيى"[١] يقول لكُتابه: إن استطعتم أن يكون كلامكم كله مثـل

---

[١]- انظر؛ الجاحظ، البيان والتبيين، ج٤، ص ص.٢٣-٢٤.

[٢]- الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص.٢٨٩.

[٣]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[٤]- الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص ص.١٣٥-١٤٠.

[٥]- الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.٤٠٥.

[٦] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.٤١. و"**التعتعة** في الكلام أن يعيا بكلامه ويتردد من حصر أو عي".[ابـن منظور، المصدر السابق، ج٨، ص.٣٥].

التوقيع فافعلوا"[2]، أي شديد الإيجاز. ويقول الجاحظ عن "ثمامة" بعد أن ذكر صفات البليـغ مـن هدوء وتمهل وجزالة وحلاوة وإفهام يغني عن الإعادة: "وهذه الصفات .. كان ثمامة بن أشـرس قد انتظمها لنفسه، واستولى عليها دون جميع أهل عصره. وما علمت أنه كان في زمانه قـروي ولا بلدي، كان بلغ من حسن الإفهام مع قلة عدد الحروف، ولا من سهولة المخرج مع الـسلامة من التكلف، ما كان بلغه. وكان لفظه في وزن إشارته، ومعناه في طبقة لفظه، ولم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك"[3].

والإيجاز عند الجاحظ أو التقليل من الألفاظ، دليل على الطبع والملكة والبداهة، لأن الأديب عند الإيجاز يكون بعيدا عن "التكلف" و"الصنعة "، قريبا من البداهة والإرتجال. وتكـون نتيجـة الطبع والبداهة عند الأديب، هي وضوح أفكاره، وإفهام غيره معانيه، وأما الغموض والإستغلاق؛ فهما نتيجة التكلف والصنعة؛ ولذا دعا الجاحظ إلى الوضوح وحسن البيان، وربما كان يقصد إلى هذه الدعوة قصدا عندما سمى أحد أهم كتبه الأدبية باسم "البيان والتبيين". وعاب في مقابل ذلك؛ الذين يكتنف الغموض ما يكتبون، فعاب كتب "الأخفش"[4] لاستغلاقها[5]، كما عاب العجم لأنهم قـد انتجوا فكرا يصعب فهمه ـ نظرا لتكلفهم ـ فهذا كتاب المنـطق "لأرسطـو"[6]، يقـول عنه:

"لو قرأتَه على جميع خطباء الأمصار وبلغاء الأعراب، لما فهموا أكثره "[7]. وعـن كتـاب "إقليدس"[8]، يقول: "وفي كتاب إقليدس كلام يدور وهو عربي وقد صفّي، ولو سمعه بعض الخطباء لما فهمه، ولا يمكن أن يفهمه من يريد تعليمه.."[1].

---

[1] - **جعفر بن يحيى:** هو ابن يحيى بن خالد البرمكي، قتله الرشيد. [انظر؛ هامش كتاب الحيوان للجـاحظ، ج٤، ص ص.٢٦٥-٢٦٦].

[2] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.١١٥.

[3] - المصدر نفسه، ص.١١١.

[4] - **الأخفش:** هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة، المجاشعي، أخذ عن سيبويه وكان أسن منـه، وصـحب الخليـل وسيبويه، وقرأ عليه الكسائي كتاب سيبويه، توفي سنة ٢١٥هـ [انظر؛ هامش كتاب الفرق للبغدادي، ص.٣١٦].

[5] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.١١١.

[6] - **أرسطو: (**٣٨٤-٣٢٢ ق.م) ولد بمدينة اسطاغيرا، تتلمذ لأفلاطون في الأكاديمية. ورحل بعد وفـاة أسـتاذه إلى طرواد وقام بالتدريس، ثم أصبح مربيا للإسكندر الأكبر في مقدونيا، ثم أسس مدرسة اللوقيون في أثينا سـنة ٣٣٥ ق.م. وظل يدرس فيها مدة ١٢ سنة، حتى وفاته. من آثاره: الكتب المنطقية والتـي تـشمل؛ المقـولات، العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات الثانية، المواضع الجدلية، المغالطات السوفسطائية. ومن كتبه أيضا: السماع الطبيعي، في النفس، في الكون والفساد، الحيوان، ما بعد الطبيعة، الأخلاق إلى نيقوماخوس، الـسياسة، دسـتور الأثينيين، في الشعر، وغيرها.[انظر؛ بدوي(عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ج١، ص ص.٩٨-١٠٠].

[7] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.١١١.

[8] **- إقليدس:** (Euclide)، رياضي يوناني عاش في القرن الرابع وبداية القرن الثالـث ق.م، مؤلـف الكتـاب الشهير "المبادئ" الذي صيغت فيه الهندسة القديمة ونظرية الأعداد بطريقة منهجية طبقا لمنهج المـسلمات. وقـد

وهذه الدعوة إلى الوضوح أخذها الجاحظ من "بشر بن المعتمر" أيضا، حيث أن هذا الأخير نجده ينصح الأديب في صحيفته البلاغية التي حفظت في كتاب البيان والتبيين؛ بقوله: "..وإيـاك والتوعر، فإن التوعر يسلمك إلى التعقيد، والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك ويشين ألفاظك.."[2].

أما رأي الجاحظ في اللفظ، فهو أن يكون وسطا بين السوقي المبتذل وبين المعقد الغريـب، وفي ذلك يقول: "لا ينبغي أن يكون اللفظ عاميا، وساقطا سوقيا، فكذلك لا ينبغي أن يكون غريبـا وحشيا"[3]. وهذا ما نجده عند "بشر بن المعتمر" الذي يخبرنا الجاحظ أنه قال: "مـن أراغ معنـى كريما فليلتمس له لفظا كريما"[4].

أما الهدف المنشود من البلاغة، فهو إبلاغ المعنى للسامع باللفظ الواضح ، وهذا ما يبينـه الجاحظ في قوله: "وقال بعضهم ـ وهذا من أحسن ما اجتبيناه ودوناه ـ لا يكون الكلام يـستحق اسم البلاغة حتى يسابقَ معناه لفظَه، ولفظُه معناه، فلا يكون لفظُه إلى سمعك أسبقَ من معناه إلى قلبك"[5]، ونلاحظ أن هذا الهدف ـ أي إبلاغ المعنى بوضوح ـ هو الذي يعنيه قـول بـشر: "إن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك، وبلاغة قلمك..إلى أن تفهم العامة معـاني الخاصـة، وتكـسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلطف عن الدهماء، ولا تجفو عن الأكفاء، فأنت البليغ التام "[6].

والجاحظ وإن كان يعد المجاز في اللغة ظاهرة واقعية نجدها في كلام العرب وفي القرآن، فإنه قد أوصى المتكلم بالتمسك بالحقيقة والواقع وأن لا يتورط في حمل الألفاظ ما لا طاقـة لهـا به، إذ "ليس ينبغي للعاقل أن يسوم اللغات ما ليس في طاقتها"[7]، وهو يرد بذلك على بعض مـن خرجوا بتفسير بعض الآيات مخرجا غريبا، فيقول عنهم: "..إذا كان اللفظ عاما لم يكن لأحـد أن يقصد به إلى شيء بعينه (...) لأن ا تبارك وتعالى لا يضمر ولا ينوي، ولا يخـص ولا يعـم بالقصد؛ وإنما الدلالة في بنية الكلام نفسه، فصورة الكلام هو الإرادة وهو القصد.."[8]، ويـضرب

تأثر إقليدس تأثرا قويا بفلسفة أفلاطون وأرسطو. [انظر؛ م. روزنتال وآخرون، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط.٤ (بيروت: دار الطليعة والنشر،١٩٨١م). ص.٤٤].

[1] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.١١١.

[2] - المصدر نفسه، ص.١٣٦.

[3] - المصدر نفسه، ص.١٤٤.

[4] - المصدر نفسه، ص.١٣٦. و"أراغ وارتاغ بمعنى طلب وأراد". [ابن منظور، المصدر السابق، ج٨، ص.٤٣٠].

[5] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.١١٥

[6] - المصدر نفسه، ص.١٣٦.

[7] - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.٩١.

[8] - المصدر نفسه، ج١، ص.١٨٠.

الجاحظ على ذلك مثال من يفسر الآية التالية: (فلَيغَيرن خلق ا)[1] بمعنى "الخِصاء"، فيعقب الجاحظ على ذلك قائلا: " لم يقبل ذلك منه، لأن اللفظ ليست فيه دلالة على شيء دون شيء"[2].

والجاحظ، بإغلاقه باب المجاز إنما كان يقصد من وراء ذلك منهجا علميا وتربويا: فهو من جهة كان يريد تحري الصدق والتمسك بالحقيقة والواقع، ومن جهة أخرى؛ فإن الجاحظ كان يهدف إلى إيجاد أدب قوي في موازاة فكر عقلاني قوي، ولهذا نبذ المجاز، لأن المجاز دليل على عجز الإنسان أمام اتساع المعاني، وهذا معنى قوله:

"إنما جازت هذه الألفاظ - ويعني بها الليسية، والأيسية، والتوليد وغيرها - في صناعة الكلام حين عجزت الأسماء عن اتساع المعاني"[3]. ويقول أيضا: "هذا كلام محتاج، والمحتاج يتجوز"[4]، ويضرب الجاحظ مثلا على عجز الألفاظ فيقول في شأن الأرض التي لم يكن من الحق تسميتها أرضا فقط، لأنها جسم مركب، وتسميتها أرضا، ليست إلا من باب إطلاق الجزء على الكل "لأن أجزاء الأرض مخالطة لأجزاء الماء (...) ومتى حفرنا ودخلنا في عمق الأرض، وجدنا الأرض طينا. بل لا تزال تجد الطين أرطب حتى تصير إلى الماء. والأرض اليوم كلها أرض وماء، والماء ماء وأرض، وإنما يلزمها من الإسم على قدر الكثرة والقلة "[5].

ومن هنا نفهم سبب تأثير المعتزلة في فكر الجاحظ من حيث المنحى اللغوي، فالجاحظ قد وجد في نفسه ميلا إلى التجديد والإبداع في الألفاظ لما رآه من نقص في هذا المجال، ولما رآه من سوء استخدام الألفاظ لما يقابلها من المعاني، وهذا الميل من الجاحظ إلى التجديد واختراع الألفاظ ونحت المصطلحات، والذي يعد بذلك قد سبق إلى فكرة المجمعات اللغوية التي تنظر في تطوير اللغة لتساير الواقع العلمي؛ قد وافق ما هم عليه كبار المتكلمين، ونعني بهم رجال المعتزلة الذين يقول عنهم:

"هم تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم، فصاروا في ذلك سلفا لكل خلف، وقدوة لكل تابع، ولذلك قالوا: العرض والجوهر، وأيس وليس، وفرقوا بين البطلان والتلاشي، وذكروا الهذية والهوية، وأشباه ذلك"[6].

---

[1] - سورة النساء:١١٩.

[2] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.١٨٠.

[3]- الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.١٤١.

[4] - المصدر نفسه، ج٣، ص.١٠٩.

[5] - الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.٣٤.

[6] - الجاحظ، البيان والتبيين،ج١، ص.١٣٩. والـ"**أيس**" أي من حيث هو، والـ"**ليس**" أي من حيث ليس هو، والنسبة منهما: "**الأيسية** " و"**الليسية** ". و"**الهذية** " نسبة إلى "**هذا** "، و"**الهوية** " نسبة إلى "**هو** "، و"**ما هو**".

وخلاصة القول أن الجاحظ قد تأثر برواة ولغويين وبلغاء، لاسيما بلغاء المعتزلة، إلا أن الجاحظ وإن كان تأثر بمن قبله، فإنه قد كيف ما حصل عليه من مادة وفق منهج عقلي وعلمي، وصل به إلى نتائج تتفق أحيانا مع ما وصلت إليه أحدث الدراسات العلمية.

٤ ـ أثر الفكر الإعتزالي:

لقد ترك فكر المعتزلة أثرا كبيرا في فكر الجاحظ إلى الحد الذي يمكننا أن نقول عنده، لولا المعتزلة لما كان الجاحظ، وهذا الأثر نلاحظه في مغلب المجالات التي بحثها الجاحظ ، كعلم اللغة والبلاغة، وعلم التفسير، وعلم الحديث، وعلم الكلام، وعلم الطبيعة، كما يتجلى أثر المعتزلة في منهجية البحث عنده.

وأهم رجال المعتزلة الذين تركوا أثرهم في فكر الجاحظ؛ نذكر "واصل بن عطاء"، و"عمرو بن عبيد"، و"العلاف"، و"النظّام"، و"بشر بن المعتمر"، و"ثمامة بن أشرس".

أ ـ واصل بن عطاء (ت:١٣١هـ) وعمرو بن عبيد (ت:١٤٤هـ):

أما "واصل بن عطاء" فلقد ذكرنا أن الجاحظ كان يعجب به وبصحة عقله، وكان يصنفه هو و"عمرو بن عبيد" ضمن زمرة صحيحي العقل، وذكرنا أن الحقيقة عند "واصل بن عطاء" تعرف بحجة العقل، التي لا يساويها إلا ما ورد محكما من كتاب ا أو ما ورد من الأخبار اليقينية. فهو قد جعل المحكم من الكتاب، والعقل، على قدم المساواة أو المطابقة، وهي ذات المطابقة التي نجدها عند "عمرو بن عبيد" أيضا الذي يرى أن الدين ليس سوى حجة ا التي تم تقريرها في عقول المكلفين، كما سبق أن ذكرنا[١].

وفكرة المطابقة بين العقل والوحي أو بين العقل والنقل؛ التي نجدها عند مؤسسي الإعتزال؛ نجد صداها عند الجاحظ، وسيأتي ذكرها أثناء الحديث عن نظرية المعرفة[٢].

والجدير بالذكر أن تأثر الجاحظ بكل من "واصل بن عطاء" و"عمرو بن عبيد"، لم يكن مباشرا، فالجاحظ لم يدرك "المؤسس الأول للمعتزلة"، لأن مولد الجاحظ كان في سنة ١٥٠هـ ـ ووفاة واصل كانت سنة ١٣١ هـ ، لكنه قد أدرك رجلا له صلة بواصل بن عطاء هو "جعفر" ابن أخت واصل ، عرفه الجاحظ، وسمع منه إنشادا لشعر رواه في كتاب الحيوان[٣]، كما روى عنه شيئا من الدعابة في كتاب البيان والتبيين[٤].

---

[١] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٤٢-٤٣.

[٢] - انظر؛ بحثنا هذا، ص. ٢٣٢.

[٣] - انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص ص.٢٠٤-٢٠٥.

[٤] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج٢، ص.٢٣٤.

فالجاحظ قدعرف فكر واصل من خلال ابن أخته هذا؛ كما عرفه مـن خـلال "العـلاف" و"النظام" خاصة، ومن خلال المعتزلة عامة، لذا يبدو من الضروري الوقوف على أثر كل مـن "العلاف" و"النظام" في فكر الجاحظ.

ب ـ أبو الهذيل العلاف (ت:٢٣٥هـ):

إن العلاف هو الذي يعود إليه الفضل في تنظيم مبادئ المعتزلة، بل كان ـ كما ذكرنـا ـ يفتح جهات نظر في الإعتزال لم تكن من قبل، كإدخاله فكرة "الجزء الذي لا يتجزأ" إلى المسائل الكلامية[١]؛ ونقله البحث في هذه المسائل من مناخها التطبيقي التشخيصي، إلى التفكير التجريدي، كما فعل في بحثه "مسألة الصفات"[٢].

وذكرنا أن العلاف قد تم على يديه تحقيق استقلالية نسبية للفكر، ويكون بهذا قـد خـرق قاعدة حصر مصدر المعرفة في مسائل العقيدة؛ في المصدر الإلهي فقط، كما فعل أهل الـسنة[٣]. وذكرنا أنه كان يلتزم بما يقتضيه "العقل"، إلى درجة أن تحكيمه العقل أو انسياقه مع الإقتضائية العقلية؛ جعله أحيانا يذهب في الإستنتاج بعيدا عن النصوص أو الأصول المقررة في الإسـلام، كما فعل في "مسألة الخلود"[٤].

ومع هذا كله؛ نجد الجاحظ يصور العلاف مراوغا لخصمه، مؤثرا الشك علـى اليقـين[٥]، ساخرا من الناس حينا[٦]، وساذجا يسخر منه حينا آخر[٧]، نهما أكولا[٨]، ومن طائفة البخلاء[٩]. إلا أن هذا لا يعني أن الجاحظ لم يتأثر بفكر العلاف، فالعلاف بما فتح في الإعتزال من جهات نظر لـم يسبق إليـها؛ يعد أبا لرجال المعتزلة، فهو ذو اطلاع واسع على الفلسفة اليونانية التي نجد كثيرا من مسائلها في كتب الجاحظ، كنظرية الجزء الذي لا يتجزأ، ومصطلحات العـرض والجـوهر. كما نجد التقارب بينهما في تصورهما "للعقل"، وإعطائه صفة الوسيلة، وقرنه بـالعلم[١٠]، والـذي

---

١ - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٤٤.
٢ - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٥٢.
٣ - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٤٤-٤٥.
٤ - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٤٣-٤٤.
٥ - الجاحظ ، الحيوان، ج٣، ص.٦٠.
٦ - المصدر نفسه، ج٧، ص.١٦٦.
٧ - الجاحظ ، البخلاء، ص.١٩٣.
٨ - الجاحظ ، الحيوان، ج٥، ص ص.٤٧٥-٤٧٦.
٩ - الجاحظ ، البخلاء، ص.٩٥، ص.١٩٣.
١٠ - انظر؛ الفصل: تصور العقل عند الجاحظ.

يهمنا أكثر هو نزعة العلاف العقلية التي تكون قد انتقلت بسماتها: التجريدية، والإقتضائية العقلية ـ أي الضرورة العقلية ـ وإرهاصات الإستقلالية الفكرية، إلى فكر الجاحظ.

أما التحامل منه على العلاف فيمكن أن نفسره، بسبب انحيازه إلى أستاذه "النظام" الذي كان بدوره تلميذا للعلاف، وكان مع ذلك يعارض آراء أستاذه وتجري بينهما مناظرات[1].

ج ـ إبراهيم بن سيار النظّام (ت:٢٣٥هـ):

أما "النظّام" فإنه كان ـ كما ذكرنا ـ على ناحية كبيرة من الإحتكام إلى العقل، والإمعـان فـي التجريد العقلي، حتى فاق أستاذه "العلاف" تجريدا وتنزيها للذات الإلهية في بحثه مسألة الصفات[2]. كما قطع "النظام" شوطا كبيرا في مجال الإستقلالية الفكرية عن المصدر الإلهـي، حتـى أفـسح المجال أمام "العقل" لاقتحام ميادين للنظر والبحث والكشف لم يكن مسموحا لـه باقتحامها، وكأن قوله بعدم حجية الإجماع، أدى به إلى القول بأن الصحابة عرضة للخطأ؛ فـراح ينقـدهم فـي أعمالهم السياسية وآراءهم الفقهية[3]، كما انتقد بجرأة بعض رواة الحديث، كما فعـل مـع "ابـن مسعود"[4]، وعاب على طائفة من المفسرين تكلفهم في التأويل، وقال فيهم: "إن كثيرا منهم يقـول بغير رواية على غير أساس"[5]، وتناول بالنقد الخرافات وأوهام العوام كالتطير والتشاؤم والأحلام وأحاديث الجن والغيلان[6]، لاسيما وأن "النظام" قد غلبت عليه النزعة الشكية النقدية، حتى أخبرنا الجاحظ أنه قد فضل "الشكاك" على "أصحاب الجحود والعناد"[7]. لكن أهم ما نلمح عنـد "النظـام" النزعة التجريبية التي قادته إلى إدراك وجود قوانين حتمية في الطبيعة، كما ذكرنا سابقا[8].

هذه بعض أفكار "النظام" ومواقفه التي تبرز نزعته العقلية، دون إغفال النظريات الفلـسفية التي أدخلها على الفكر الإعتزالي، كإنكاره "القياس" في الشرعيات ورأيه في "الإجماع" واستحالة وقوعه، وكرفضه "نظرية الجزء الذي لا يتجزأ" وما استتبع ذلك من نظريـات قـدمها النظـام

---

[1] - انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج٣، ص.٦٠ ؛ ج٧، ص.٧.

[2] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٥٢-٥٣. فالنظام ـ كما يقول أحد الباحثين ـ قد "ذهب إلى نظرة أبعد من أستاذه لتقرير وحدة الذات". [صبحي(أحمد محمود)، في علم الكلام- المعتزلة، ص.٢٢٣].

[3] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٤٥-٤٦.

[4] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٣٩-٤٠. كما يذكر الجاحظ أن "النظام" أنكر أحاديث تفضيل القط على الكلب، ويتهم المتحدثين أنهم نسبوا إلى الرسول (ص) أنه أمر بقتل الكلاب واستحياء السنانير مع أن كل منفعة السنور هي أكل الفأر فقط كما أنه يأكل حمام الناس وفراخهم، ومع أنه يأكل كل خبيثة إلا أنه أطهر من الكلب. [انظر؛ الجـاحظ، الحيوان، ج٢، ص ص.١٥٣-١٥٤].

[5] - المصدر نفسه، ج١، ص.٣٤٣.

[6] - انظر؛ المصدر نفسه، ج٣، ص.٤٥٣ ؛ ج٦، ص ص.٢٤٨-٢٤٩.

[7] - المصدر نفسه، ج٦، ص ص.٣٥-٣٦.

[8] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٥٥-٥٦.

معارضة لهذه النظرية، كنظرية "الطفرة" و"الكمون"[1]. كما قدم نظريات في "الحركة"[2] وفي "الخلق المستمر"[3]، كما أثبت للأجسام خصائص[4] في مقابل العلاف الذي يرى عكس ذلك. حتى قيل عن "النظام" أنه "جعل من علم الكلام نظيرا للفلسفة في عمق الأفكار وفي دقة المصطلحات ومن ثم اعتبره الكثيرون فيلسوف المعتزلة"[5]، فهو كما يذكر الشهرستاني "قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة"[6].

وأما أثر "النظّام" في فكر الجاحظ، فيتجلى في مخاطبته "العقل" اتباعا لأستاذه[7]، فكان للجاحظ قوة "النظّام" في عقله وطريقة تناوله للمعرفة وطريقة جدله[8]، وكان يحترمه ويثق فيه، وقال عنه: "كنا لا نرتاب بحديثه إذا حكى عن سماع أو عيان"[9]، وهوعنده "مأمون اللسان، قليل الزيغ "[10]، ويقول عنه بعدما مدح المعتزلة: "لولا أصحاب إبراهيم، وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة (...) إنه قد أنهج لهم سبلا وفتّق لهم أمورا واختصر لهم أبوابا ظهرت فيها المنفعة، وشملتهم بها النعمة"[11].

---

[1] - أما نظرية "**الطفرة**" فقد سبق أن أشرنا إلى مفهومها. [انظر؛ بحثنا هذا، ص.٣٧]؛ وأما نظرية "**الكمون**"، فهي مذهب كلامي يزعم أصحابه أن الأشياء قد يكمن بعضها في بعض؛ مثل كمون النار في الحجر وفي دهن السراج، وكمون الدم في الإنسان، والعصير في العنب، والزيت في الزيتون. وممن ذهب إلى إنكار نظرية "الكمون"؛ ضرار بن عمرو، والباقلاني وسائر الأشعرية. والحق أن في الأشياء ما هو كامن كالدم في الإنسان، والعصير في العنب، وفيها ما ليس كامنا، كالنار في حجر القدح.. [انظر؛ هامش كتاب الحيوان للجاحظ، ج٥، ص.١٠].

[2] - يرى "النظّام" "أن أفعال العباد كلها حركات فحسب والسكون حركة اعتماد والعلوم والارادات حركات النفس ولم يرد بهذه الحركة حركة النقلة وإنما الحركة عنده مبدأ تغير ما كما قالت الفلاسفة من إثبات حركات فى الكيف والكم والوضع والأين والمتى إلى أخواتها". [الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص.55].

[3] - فالنظام "من مذهبه – حسب الشهرستاني – أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن؛ معادن ونباتا وحيوانا وانسانا ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده غير أن الله تعالى أكمن بعضها فى بعض فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها". [المصدر نفسه، ص.٥٦].

[4] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٥٦.

[5] - صبحي(أحمد محمود)، في علم الكلام – المعتزلة، ص.٢٥٢.

[6] - الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص.٥٣-٥٤.

[7] - النجم (وديعة طه)، الجاحظ والحاضرة العباسية، (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٥). ص.(ط).

[8] - المرجع نفسه، ص.(ي).

[9] - الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص.٣٢٠.

[10] - المصدر نفسه، ج٢، ص.٢٢٩.

[11] - المصدر نفسه، ج٤، ص.٢٠٦.

ولذلك أفاد منه الجاحظ آراءه؛ فمال في التفسير إلى منهجه واعتمد التأويل والتعليل، من ذلك إنكاره رؤية الجن[1] أو سماع أصواتهم معللا ذلك بفعل الوحشة التي إن وجدها الإنسان، "تمثـلَ لـه الشيء الصغير في صورة الكبير، وارتاب، وتفرق ذهنه، وانتقضت أخلاطه، فرأى ما لا يـرى، وسمع ما لا يسمع، وتوهم على الشيء اليسير الحقير، أنه عظيم جليل"[2]. وهذا التعلـيل ذاته نجده عند "النظام"؛ يقول الجاحظ: "وكان أبو إسحاق يقول في الذي تذكر الأعراب من عزيف الجـنان، وتغول الغيلان: أصلُ هذا الأمر وابتداؤه، أن القوم لما نزلوا بلاد الوحش، عملت فيهم الوحشة، ومن انفرد وطال مقامه في البلاد والخلاء، والبعد من الأنس؛ استوحش، ولاسيما مع قلة الأشغال والمذاكرين"[3].

إلا أن الجاحظ لم يكن مقلدا للنظّام في التفسير، بل كان يخالفه أحيانا في تفسيراته كما فعل في تفسيره الآية: (واتخذ ا إبراهيم خليلا)[4].

كما بحث الجاحظ مسألة "الجزء الذي لا يتجزأ "أو ما يسمى بـ"الجوهر الفرد"، وهذه المسألة وإن كانت قد انتقلت إلى الفكر الإسلامي عن طريق الكتب اليونانية؛ فإن "النظام" هو وحده من كان ينكرها، ورأى على خلاف سائر المعتزلة: "أنه لا جزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزيء أبدا بلا نهاية، وأنه ليس في العالم جزء ولا يتجزأ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضا وإن دق أبدا "[5].

وتابعه في ذلك الجاحظ، ولا أدل على ذلك من قوله: "وليس في الإستحالة شيء أقبح من قولهم في استحالة الجبل الصخير ـ أي كثير الصخر ـ إلى مقدار خردلة، من غير أن يدخل أجزاءه شيء على حال. فهو على قول من زعم أن الخردلة تتنصف أبدا أحسن. فأما إذا قال بالجزء الذي لا يتجزأ، وزعم أن أقل الأجسام، الذي تركيبه من ثمانية أجزاء لا تتجزأ، أو ستة أجزاء لا تتجزأ، يستحيل جسما على قدر طول العالم وعرضه وعمقه؛ فإنا لو وجدناه كذلك لم نجد بدا من أن نقول: إنا لو رفعنا من أوهامنا من ذلك شبرا من الجميع، فإن كان مقدار ذلك الشبر جزءا واحدا فقد وجدناه جسما أقلّ من ثمانية أجزاء ومن ستة أجزاء. وهذا نقض الأصل.

---

[1] - أخطأ الدكتورعلي بو ملحم في قوله أن "النظام كالجاحظ (...) لا يؤمن بوجود الجن" [انظر؛ بوملحم(علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.٤٠]، والصواب أن النظام والجاحظ وباقي المعتزلة لا ينكرون وجود الجـن، ولكنهم ينكرون رؤية الإنسان لهم وسماعهم والتعامل معهم.

[2] - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.٢٥٠.

[3] - المصدر نفسه، ص ص.٢٤٨-٢٤٩.

[4] - سورة النساء: ١٢٥. وسيأتي ذكر تفسير هذه الآية عند الجاحظ لاحقا. [انظر؛ بحثنا هذا، ص.١١٤].

[5] - ابن حزم الظاهري (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد)، الفصل في الملل والأهواء والنحل،(القاهرة: مكتبـة الخانجي). ج٥، ص.٥٨.

مع أن الشبر الذي رفعناه من أوهامنا، فلا بد إن كان جسما أن يكون من ستة أجزاء، أو من ثمانية أجزاء. وهذا كله فاسد"[1].

وأدى البحث في هذه المسألة إلى مسألة أخرى هي مسألة "الطفرة" التي أحدثها "النظام" ـ كما سبق أن ذكرنا[2] ـ والتي قادت بدورها إلى البحث في مسائل "الكمون" و" المداخلة " و"المجاورة " و"العرض والجوهر"، وغيرها. وقد تحدث الجاحظ في هذه المسائل كلها.

فبحث مسألة الكمون التي يعزوها إلى أستاذه "النظام"، والتي يعرضها بإسهاب في كتاب "الحيوان"، فتناول مفهوم الكمون وكيفيته ومظاهره، ورد على اعتراضات خصوم هذه النظرية من المتكلمين[3]. وذهب إلى القول بالمداخلة ورفض القول بالمجاورة إقتداء بالنظّام، وذكر مثال النار التي تكون كامنة في العود، سائحة فيه وهي أحد أخلاطه[4]، ويقصد أن العناصر الأربعة المكونة للحطب وهي: الماء، والهواء والرماد والنار، تتداخل في حيز واحد في الحطب، ولا تتجاور؛ وذلك في مقابل رأي أصحاب الأعراض الذين يرون أن تلك العناصر تتجاور في الحطب، وأنهم ينكرون ـ كما حكى الجاحظ عنهم ـ أن النار "كانت كامنة في الحطب، متداخلة منقبضة فيه"[5]. والحديث عن وجود عناصر الجسم متداخلة أو متجاورة، قاد إلى الحديث عن مسألة "العرض والجوهر"، وظهر الخلاف بين أصحاب الأعراض وبين أصحاب الأجسام فالأوائل يزعمون أن كل ما في العالم أعراض، وهو مذهب الضرارية، أصحاب "ضرار بن عمرو"[6] الذي ذهب "إلى أن الأجسام مركبة من الأعراض"[7]. أما أصحاب الأجسام وهم أتباع مذهب "هشام بن الحكم"، فيذهبون "إلى أنه ليس في العالم إلا جسم وأن الألوان والحركات

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.٥٥.

[2] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٣٧.

[3] - الجاحظ، الحيوان، ص ص.٥-٢٣.

[4] - انظر؛ المصدر نفسه، ص ٨١.

[5] - المصدر نفسه، ص ص.١٥-١٦.

[6] - **ضرار بن عمرو:** كان ضرار في بدء أمره تلميذا لواصل ابن عطاء المعتزلي، ثم خالفه في خلق الأعمال وإنكار عذاب القبر، ويحكى عن ضرار أنه كان ينكر حرف عبد ا بن مسعود وحرف أبي بن كعب، ويقطع بأن ا تعالى لم ينزله، شهد عليه أحمد بن حنبل عند القاضي سعيد بن عبد الرحمن الجمحي فأمر بضرب عنقه فهرب، وقيل أن يحيى بن خالد البرمكي أخفاه. [انظر؛هامش كتاب الحيوان للجاحظ، ج٥، ص.١٠].

[7] - ابن حزم الظاهري، المصدر السابق، ج٥، ص.٤٢.

أجسام"[1]. "وذهب إبراهيم بن سيار النظام إلى مثل هذا سواء بسواء إلا الحركات فإنه قال هي خاصة أعراض"[2].

ويبدو أن الجاحظ لا يوافق أصحاب الأجسام ومنهم "النظّام"، ولا أصحاب الأعراض، وإنما يقول بوجود الأجسام والأعراض، يدل على ذلك قوله: "إنما يستدل بظاهر على باطن، وعلى الجوهر بالعرض"[3].

ومارس الجاحظ التجارب ـ كما سيأتي ذكر ذلك[4] ـ متأثرا بالمنهج التجريبي الذي اتبعه "النظام"، ويورد له في كتاب "الحيوان" بعض التجارب التي قام بها منها ـ كما سبق أن ذكرنا ـ تجربة إسكار الحيوان[5]. إلا أن الجاحظ قد تفرد بين المعتزلة بنزعة التجريب وبنوع من المنهج العلمي في هذا المجال، وفاق "النظام" فيه، وكتابه "الحيوان" شاهد على ذلك.

وأفاد الجاحظ من "النظّام" أيضا أسلوبه الجدلي، فقد كان "النظّام" أحد رجال المعتزلة ذهنا إلى حد أن العلاف مع قدرته الفائقة على الجدل كان يتحاشاه[6]، وانتقلت هذه المقدرة على الجدل إلى الجاحظ ، حتى تجلت في كتبه كلها، فهو دائما يتصور متحاورين أو متخاصمين، يدلي كل طرف بحججه، ويناقش الجاحظ الحجج، ثم يصدر حكمه بعد ذلك. ولا غرو أن يتأثر الجاحظ بالنظّام في نزعته الجدلية؛ وهو الذي قد صاحبه مدة طويلة، وحدثه وناظره، وفي ذلك يقول الجاحظ: "مضيتُ أنا وأبو إسحاق النظّام، و"عمرو بن نُهْيَوي"[7] نريد الحديث في الجبان ـ أي المقبرة ـ ، ولنتناظر في شيء من الكلام (...) فطال بنا الحديث، وجرينا في ضروب من الكلام، فما شعرنا إلا والنهار قد انتصف"[8].

ومع هذا انتقد الجاحظ أستاذه "النظام"؛ ورماه بسوء الظن، واتهمه بالقياس على العارض والخاطر والسابق الذي لا يوثق به، فقال: "وإنما كان عيبه الذي لا يفارقه؛ سوء ظنه، وجودة

---

[1] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها. ويقول البغدادي عن النظّام: "من فضائحه: قوله بأن الألوان والطعوم والروائح والأصوات والخواطر أجسام، وإجازته تداخل الأجسام في حيز واحد وقد أنكر على هشام بن الحكم قوله بأن العلوم والإرادات والحركات أجسام". [البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، ص.١٣٨].

[3] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٦٤.

[4] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٢٤٨-٢٥٠ ؛ ص ص. ٢٥٦-٢٥٨.

[5] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٥٥-٥٦.

[6] - صبحي(أحمد محمود)، في علم الكلام ـ المعتزلة، ص.٢٢١.

[7] - **عمرو بن نهيوي:** من جلساء الجاحظ، ومن أصحاب "النظام" المشتغلين بعلم الكلام.وهو أيضا من جلساء الكندي الفيلسوف المعروف، يدل على ذلك قول الجاحظ: "وحدثني عمرو بن نهيوي قال: تغديت يوما عند الكندي، فدخل عليه رجل كان له جارا وكان لي صديقا، فلم يعرض عليه الطعام ونحن نأكل، وكان أبخل من خَلَق ا ..." [انظر؛ الجاحظ، البخلاء، ص.٣١].

[8] - المصدر نفسه، ص ص.٥٨-٥٩.

قياسه على العارض والخاطر والسابق الذي لا يوثّق بمثله، فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي كان قاس عليه .. ولكنه كان يظن الظن ثم يقيس عليه وينسى أن بدء أمره كان ظنا. فإذا أتقن ذلك وأيقن، جزم عليه، وحكاه عن صاحبه حكايةَ المستبصر في صحة معناه. ولكنه كان لا يقول سمعتُ، ولا رأيتُ، وكان كلامه إذا خرج مخرج الشهادة القاطعة لـم يـشك السامع أنه إنما حكى ذلك عن سماع قد امتحنه، أو عن معاينة قد بهرته"[١].

كما وصف الجاحظ "النظّام" بأنه "أضيق الناس صدرا بحمل سر، وكان شر ما يكـون إذا يؤكد عليه صاحب السر، وكان إذا لم يؤكد عليه ربما نسي القصةَ، فيسلم صاحب السر "[٢].

وهذا - لا شك - تصوير بديع لنفسية "النظام" وعقليته، وهذا ما يدلّ على أنه كان أعرف الناس به وأكثر خلطة له[٣].

وخالف الجاحظ "النظّام" في عدة مسائل أهمها: مسألة إعجاز القرآن، ومـسألة الإجمـاع، ومسألة القياس في الشرعيات، ومعيار اليقين، وقضية الإمامة. وسيأتي ذكر هذا الخلاف لاحقا[٤].

وهناك آراء للنظّام يشك الجاحظ في صحتها، يدل على ذلك؛ أنه يستهلها بقوله: "زعم أبـو إسحاق"، وإن كان لا يدلي برأيه فيها بالرفض أو القبول، ومن هذه الآراء رأي "النظّام"في استواء الثواب باستواء الطاعات، واستواء العقاب باستواء المعاصي، ورأيه في أجناس الحيوان أنها في التفضيل سواء، ورأيه أن أطفال المشركين والمسلمين كلهم في الجنة، وزعمـه أن لـيس بـين الأطفال والبهائم والمجانين فرق، وقوله أن الأبدان السبعية والبهيمية لا تدخل الجنـة، ولكـن ا عز وجل ينقل تلك الأرواح خالصة من تلك الآفات؛ فيركبها في أي الصور أحب [٥].

ومجمل القول؛ أن فكر "النظّام" قد ساهم إلى حد بعيد في تكوين فكر الجاحظ، هذا الأخيـر الذي كان تلميذا لـه، يفضله على سائر رجال المعتزلة، ويتابعه في كثير من آرائـه، ويـشرح بعضها بإسهاب في آثاره، ولكنه يخالفه في بعض تلك الآراء.

د - بشر بن المعتمر (ت:٢١٠هـ):

أما بشر بن المعتمر، فهو رئيس معتزلة بغداد، كان من أكبر الشعراء، حيث تنـسب إليـه قصيدة من أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين[٦] مـن معتزلـي البـصرة والمرجئـة

---

[١] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص ص.٢٢٩-٢٣٠.

[٢] - المصدر نفسه، ج٥، ص.١٨٧.

[٣] - أمين (أحمد)، المرجع السابق، ج٣، ص.١١١.

[٤] - انظر؛ بحثنا هذا، ص. ١١٦-١١٨ ؛ ١٣٠-١٣١ ؛ ١٣٣؛ ١٥٤؛

[٥] - الجاحظ، الحيوان، ج٣، ص ص.٣٩٤-٣٩٥.

[٦] - ابن المرتضى(أحمد بن يحيى)، المصدر السابق، ص.٣٠.

والخوارج والشيعة والفلاسفة والدهرية وأصحاب التناسخ، بل تطرق فيها إلى وصـف الحيـوان والحشرات ومنها استفاد الجاحظ في كتابه "الحيوان"[١].

كما كان "بشر" من أكبر رجال البلاغة، فقد صنّف في الأصول التي يقـوم عليهـا علـم البلاغة، ومن بين ما صنّف صحيفته البلاغية التي تأثرت بها بلاغة الجاحظ.

والجاحظ كان يعتمد في إطلاق أحكامه في الإيجاز، وفي علاقة اللفظ بالمعنى، وفي الهدف المنشود للبلاغة - كما رأينا سابقا[٢] - على هذه الصحيفة التي ينقلها كاملة فـي كتابـه "البيـان والتبيين"، وهذا مطلعها:

"خذ من نفسك ساعة نشاطك وفراغ بالك وإجابتها إياك، فإن قليل تلك الساعة أكرم جوهرا، وأشرف حسبا، وأحسن في الأسماع وأحلى في الصدور.."[٣].

كما تأثر الجاحظ بـبشر بن المعتمر من ناحية أخرى، وهي ناحيـة البحـث فـي عـالم الحيوان، حيث يورد له قصيدتين كاملتين في كتابه "الحيوان. وفي ذلك يقول الجاحظ:

"أول ما نبدأ قبل ذكر الحشرات وأصناف الحيوان والوحش بشعري بشر بن المعتمر، فإن له في هذا الباب قصيدتين، قد جمع فيهما كثيرا من هذه الغرائب والفرائد، ونبه بهذا على وجـوه كثيرة من الحكمة العجيبة، والموعظة البليغة "[٤].

وهذا مطلع القصيدة الأولى التي تبلغ ستين بيتا[٥]:

الناس دأبا في طلاب الغنى — وكلـهم من شـأنه الخـتر
كأذؤب تنهشـ ـ ـها أذؤب — لها عـ ـُواء ولها زفـ ـر

أما مطلع القصيدة الثانية وهي تبلغ سبعين بيتا[٦] فقوله:

ما تـرى العالم ذا حـُشوة — يقصر عنها عـدد القَـطر
أوابـد الوحش وأحنـاشُها — وكل سـْبع وافـر الظـفر

ثم يأخذ الجاحظ على عاتقه عبء تفسير هاتين القصيدتين اللتين كانتا مصدر معارفه فـي طبائع كثير من الحيوانات كالذئاب والضباع والأوعال والثعالب والحيات والقردة والدببة والفيلـة والظباء والعقارب والطيور والأسماك، وغيرها[٧].

---

[١] - صبحي(أحمد محمود)، في علم الكلام - المعتزلة، ص.٢٦٦.

[٢] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص. ٧٢-٧٤.

[٣] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.١٣٥.

[٤] - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص ص.٢٨٣-٢٨٤.

[٥] - انظر؛ المصدر نفسه، ص ص.٢٨٤-٢٩١.

[٦] - انظر؛ المصدر نفسه، ص ص.٢٩١-٢٩٧.

[٧] - انظر؛ المصدر نفسه، ص ص.٢٩٧-٤٤٢.

وليس في قصيدتي "بشر" أفكار عن الحيوانات فحسب، وإنما بثّ فيهما صاحبهما موقفه من بعض الفرق كالإباضية والرافضة والحشوية. كما ضمنهما "بشر" أفكـاره الإعتزاليـة، أهمهـا؛ إشادته بالعقل الذي هو قوة خص ا بها الإنسان، به يهتدي في هذه الحياة فتسمو به نفسه إلـى مرتبة التقديس والطهر، وبه يعرف الغائب قياسا على الشاهد، وبه يميز بين الخير الـشر، وبـه يستخرج الحكمة التي في الخلق الدالة على الخالق. وهذا ما نفهمه من هذه الأبيات التاليـة التـي يقول فيها "بشر" بعد أن ذكر بعض الحيوانات المفترسة:

وكلّها شـر وفي شـرها   خـيرٌ كثيرٌ عند من يدري
لو فكّـر العاقلُ في نفـسه   مـدة هذا الخلق في العـمر
لم يـر إلا عجـبا شـاملا   أو حجة تنـقش في الصخر
فكم ترى في الخلق من آية   خَفـية الجسمان في قـعر
أبرزها الفكر على فـكرة   يـحار فـيها وضح الفجر
در العـقل من رائـد   وصاحب في العسر واليسر
وحاكم يقـضي على غائب   قـضيةَ الشـاهد للأمر
وإن شيئا بعض أفـعاله   أن يفـصل الخير من الشر
بذي قوى، قد خصه ربـه   بخالص التقـديس والطهر[1]

وكلّها أفكار ـ كما نرى ـ لا تخرج عن نطاق الإعتزال، ولذلك لا يعارضها الجاحظ. لاسيما مسألة الإشادة بالعقل، وقدرته في الإستدلال بالشاهد على الغائب، ومسألة التحسين والتقبيح العقليين وسنعرض لهاتين الفكرتين لاحقا[2]. أما مسألة التدبر في المخلوقات وما فيها من حكمة دالة على الخالق، فكتاب "الحيوان" نفسه إنما ألّفه الجاحظ للسبب ذاته؛ حيث يقول: "وإنما اعتمدنا في هذه الكتب ـ يعني أجزاء كتابه الحيوان ـ على الإخبار عما في أجناس الحيوان من الحجج المتظاهرة، وعلى الأدلة المترادفة، وعلى التنبيه على ما جلّلها ا تعالى من البرهانات التي لا تُعرف حقائقها إلا بالفكرة "[3].

ونلاحظ أن البيت الأول من هذه الأبيات السابقة، يتحدث فيه "بشر" عن وجود "الشر" في الكون، وكأنه يتساءل عن الحكمة من وجود الشر؛ وهل الأفضل هو خلو العالم من الشرور؟ ويجيب بأن الشر موجود ولكن في هذا الشر خير كثير.

---

[1] - المصدر نفسه، ص ص.٢٩١-٢٩٢.

[2] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٢٢٤-٢٢٥ ؛ ص.١٢٠ ؛ ١٤٩ ؛ ٢٨٦.

[3] - الجاحظ، الحيوان، ج ٧، ص.٩.

ونجد عند الجاحظ ما يؤيد هذه الفكرة، عندما يرى أن مصلحة الكون، في امتزاج الخير والشر[1]. بل إن المزج بين الخير والشر طبيعة في البشر، في رأي الجاحظ، فالناس لا يهـابون ولا يصلحون إلا على الثواب والعقاب، والإطماع والإخافة. ولذا فالمزج بين الخير والشر هو تدبير حكيم يلجأ إليه في سياسة الناس، ولا خير في رئيس يكون خيره محضا[2].

والجدير بالذكر أن الجاحظ لما أخذ على عاتقه عبء الشرح والتفسير لمـا ورد فـي قصيدتي "بشر بن المعتمر"؛ لم يكن مجرد شارح، وإنما زاد على قوله بمـا توصـل إليـه مـن ملاحظات وتجارب، وبما وصله من أخبار وسماع.

بل إن الجاحظ لم يكتف بالإضافة؛ وإنما اتهم "بشر بن المعتمر" ورماه هو ومن كان في حكمه بالتقصير في البحث والتنقيب، وباكتفائهم بالوصف دون التعليل فقال: "لم أرهم يقفون على حد العلة في ذلك.."[3]، وقد يكون هذا التقصير لديهم هو ما دفـع الجـاحظ إلـى تـأليف كتـاب "الحيوان"، الذي لا يخلو من التعليلات والتبريرات والتفسيرات، من ذلك تفسيره سـلوك الـذئاب عندما تثب على المدمى منها أثناء الصراع على فريسة فتمزقه وتأكله، بسبب الطمع الذي يحدث لها، فيحث هذا الطمع قوتها، وفي المقابل يحدث للمدمى منها جبن وخوف، ويتولّد منهما ضعف، وعندئذ لم يكن دون أكله شيء[4]. ويؤكد الجاحظ دور الطمع في توليد القوة الجارفة بمثال آخـر فيقول: " أن الهر قبل أن يفرغ من سفاد الهرة، أقوى منها كثيرا، فإذا سفدها ولى عنهـا هاربـا واتبعته طالبة لـه فإنها في تلك الحال إن لحقته كانت أقوى منه كثيرا."[5] فالطمع ـ وهـو هنـا الدافع الذي يحرك الغريزة ـ تتولد عنه القوة الجارفة، أما عندما يسكن الطمع لقصور ناتج عـن إعاقة ما، كالتعب والجراح، كما في مثال الذئاب، أو عندما يسكن لاشباع كما في مثـال الهـر؛ فذلك يولد الجبن والخوف. والجبن والخوف يؤديان إلى الضعف والإستسلام. وهكذا فإن الجاحظ لم يكن يرض بوصف الظواهر دون تعليلها.

هـ ـ ثمامة بن أشرس النميري (ت: ٢٣٤هـ):

أما ثمامة بن أشرس، فكان زعيم المعتزلة في زمن المأمون والمعتصم والواثـق، و"كـان واحد دهره في العلم والأدب وكان جدلا حاذقا"[6]. وثمامة هو تلميذ "العلاف"؛ حيث يذكر "القاضي

---

[1] - انظر؛ المصدر نفسه، ج١، ص ص.٢٠٤-٢٠٥. وسيأتي لاحقا شرح نظرية الجاحظ فـي امتـزاج الخيـر بالشر. [انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٢٨٠-٢٨١].

[2] - انظر؛ الحيوان، ج٢، ص ص.٨٧-٨٨. وسنعود إلى عرض هذه الفكرة بشيء من التفصيل عند الحديث عن الفكر السياسي لدى الجاحظ. [انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٩١].

[3] - الحيوان، ج٦، ص.٢٩٩.

[4] - انظر؛ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] - انظر؛ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[6] - ابن المرتضى(أحمد بن يحيى)، المصدر السابق، ص.٣٥.

عبد الجبار" أن الجاحظ قال: لعلّ بعض أصحاب أبي الهذيل في بعض الأطـراف يفـي بجميـع المعتزلة، والنظّام أحد غلمانه مع جلالته وكذلك ثمامة"[١]. وعـرف ثمامـة بتعـصبه للمعتزلـة، واحتقار المخالفين، حتى أنه كان لا يقوم لمخالف لـه في المذهب في حضرة المأمون، كما فعل مع أحد كبار الوزراء العباسيين وهو "طاهر بن الحسين بن مصعب الخزاعي"[٢]، ويقـوم لأبـي الهذيل العلاف لأنه أستاذه في الإعتزال منذ ثلاثين سنة[٣].

وأشد من كان يحتقرهم ثمامة؛ العامةُ "لأنهم هم أكبر عقبة في سـبيل مـذهب الإعتـزال الحقيقي"[٤]، حيث قال للمأمون يوما يحدثه عن العامة: "وا لو وجهتَ إنسانا على عاتقـه سـواد ومعه عصا لساق إليك بعصاه عشرة آلاف منها. وا يا أمير المؤمنين ما رضي ا أن سـواها بالأنعام حتى جعلها أضل منها"[٥]. وكان يقول: "جهد البلاء، عالم يجري عليه حكم جاهل"[٦].

أما علاقة الجاحظ بثمامة؛ فكانت علاقة تلميذ بأستاذه، إذ "كان ثمامة من شيوخ الجـاحظ، نقل عنه كثيرا من أدبه في البيان والتبيين والحيوان، ويقول (أخبرنا ثمامة) و(حـدثني ثمامـة)، وانتفع به في أسلوبه ومعانيه؛ كما كان .. أستاذه في المجون والفكاهة والنادرة اللاذعة، فما حكى لنا من نوادر ثمامة تدل دلالة واضحة على ذلك"[٧].

وأثر ثمامة في فكر الجاحظ، يتجلى قبل كل شيء في الأسلوب، فقد اتبـع الجـاحظ فـي أسلوبه أسلوب أستاذه الفكِه الذي يقول عنه: " لم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع مـن معنـاه إلـى قلبك"[٨]. ولقد رأينا كيف أشاد الجاحظ ببلاغة ثمامة وحسن إفهامه مع إيجازه وسـهولة أسـلوبه، وسلامته من التكلف[٩].

---

[١] - البلخي (أبو القاسم) وآخران، المصدر السابق، ص.٢٦١.

[٢] - **طاهر بن الحسين بن مصعب الخزاعي:** (١٥٩-٢٠٧هـ)، كان يلقب ذا اليمينين، وكان مـن أكبـر أعـوان "المأمون". حاصر بغداد و"الأمين" بها، وقتله وعقد للمأمون على الخلافة، فكـان المـأمون يرعـاه لمناصـحته وخدمته، ثم جعله واليا على خراسان، فحدثته نفسه بالإستقلال بها، وحالت دون ذلك منيته. وكان أديبـا حكيمـا شجاعا، توفي بمدينة مرو. [انظر؛ ابن خلكان(أبوالعباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر)، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق د.إحسان عباس (بيروت: دارالثقافة، ١٩٦٨م). ج٢، ص ص.٥١٧-٥٢١].

[٣] - انظر؛ البلخي (أبو القاسم) وآخران، المصدر السابق، ص.٢٦١.

[٤] - أمين (أحمد)،المرجع السابق، ج٣، ص.١٥٣.

[٥] - ابن المرتضى(أحمد بن يحيى)، المصدر السابق، ص.٣٧. ويشير ثمامة هنا إلى الآية: "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلا". سورة الفرقان:٤٤.

[٦] - البلخي (أبو القاسم) وآخران، المصدر السابق، ص.٢٧٣.

[٧] - أمين (أحمد)،المرجع السابق، ج٣، ص.١٥١.

[٨] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.١١١.

[٩] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٧٣.

كما نلمس أثر ثمامة في فكر الجاحظ، في كثرة ما كان هذا الأخير يرويه عنه، لاسيما فيما يتعلّق بالأبحاث الطبيعية المتصلة بعالم الحيوان، فقد ذكر لـه آراء كثيرة في ذلك، منها رأيه في أصل الحياة وتولد بعض الحشرات من بعض المآكل[1]. ومنها ملاحظته لطباع بعض الحيوانـات، كطباع الفئران أثناء الصراع[2]، وصراع الديكة مع الكلاب، حتى أن ثمامة - كما يخبر الجـاحظ - قد اشترى يوما ديكا من الديكة التي تقاتل الكلاب، فتسبب في طعن عين ابنتـه التـي أقبلـت لتنظر إليه[3]. كما ذكر الجاحظ رأي ثمامة في البخل، وهو رأي يميل إليه الجـاحظ، ومفـاده أن البخل طبع في بعض الناس، ينتج من تأثير البيئة. حيث ينقل الجاحظ عن ثمامة خبر ديكة أهـل مرو التي تسلب الدجاج ما في مناقيرها من الحب، ثم يخبرنا أن ثمامة قال: "فعلمـتُ أن بخلهـم شيء في طبع البلاد وفي جواهر الماء، فمن ثم عم جميع حيوانهم"[4]. ثـم يؤكـد الجـاحظ هـذه النظرية في البخل بقصة صبي من أهل مرو، استطعمه بعضهم على سبيل العبـث أو الإمتحـان وعدد له أصنافا كثيرة من الطعام؛ فكان الصبي يمتنع ويعتذر إليه بأن يبغّض إليه تلك الأصناف من الطعام كأن يقول: الخبز مر، والماء مالح.. ويعلّق الجاحظ في آخر القصة بقوله عـن أهـل مرو: "إن البخل طبع فيهم وفي أعراقهم وطينتهم"[5].

وكان ثمامة ينبذ العوام - كما ذكرنا - ووافقه الجاحظ في ذلك؛ فنبذ العوام وقلّـل مـن شأنهم بسبب عدم تحكيمهم العقل واعتمادهم التقليد، وفي ذلك يقول: "العوام هم الذين يقلـدون ولا يحصلون ولا يتخيرون. والتقليد مرغوب عنه في حجة العقل منهي عنه في القرآن"[6].

إلا أن الجاحظ الذي لم يسلم من انتقاده أحد؛ ينتقد ثمامة أيضا، فيرميـه بحـب الظهـور والشهرة، ويخبر أنه قال: "الشهرة بالشر خير من أن لا أعرف بخير ولا شر"[7]. كما انتقـده فـي اهتمامه بالشكل على حساب المعنى، فقال عنه أنه "كان حين يستوي لـه اللفـظ لا ينظـر فـي صلاح المعاني من فسادها"[8]. ويـبدو أن الجاحظ في مسألة علاقة اللفظ بالمعنى يفضل أسـتاذه "بشر بن المعتمر" الذي سبق الحديث عنه.

---

[1] - انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.٣٧١.

[2] - انظر؛ المصدر نفسه، ج٢، ص.١٦٥ ؛ ج٥، ص.٢٥٠.

[3] - انظر؛ المصدر نفسه، ج١، ص.٣٧٦.

[4] - الجاحظ، البخلاء، ص.٣١.

[5] - المصدر نفسه، ص.٣٢.

[6] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٧٢.

[7] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.٩٠.

[8] - الجاحظ، البخلاء، ص.٢٩٢.

كما يرد الجاحظ على ثمامة في مسألة "خلق القرآن"، إذ يرى ثمامة كما - يخبرنا الجاحظ - أن القرآن مخلوق على المجاز دون الحقيقة[1]. فيتهمه الجاحظ بالخروج عن هذا الأصل الـذي هو أصل من أصول المعتزلة، ويرد عليه قائلا أن القرآن "جسم وصوت، وذو تأليف وذو نظـم وتقطيع، وخلق قائم بنفسه مستغن عن غيره، ومسموع في الهواء ومرئي في الـورق ومفـصل وموصل، ذو اجتماع وافتراق، ويحتمل الزيادة والنقصان والفناء والبقاء، وكل ما احتملته الأجسام ووصفت به الأجرام، كل ما كان كذلك فمخلوق في الحقيقة دون المجاز"[2].

ومجمل القول؛ أن أثر المعتزلة الجلي في فكر الجاحظ، نجده في المنحى الكلامي والمنحى الطبيعي، وفي منهج البحث.

ففي المنحى الكلامي لم يشذ عن المبادئ الخمسة الأساسية التي وضعها المعتزلة، والجاحظ يذكرالمعتزلة باسم "أصحابنا[3]" فهو لا يصرح بانتمائه إليهم فحسب، بل إنه يقف موقفا عدائيا مـن سائر الفرق ولا يستثني منها إلا المعتزلة[4]. ورغم هذا فإنه كان ينتقي من أفكارهم ما وجد منهـا مقنعا، ويخالف ما عداها بجرأة وسخرية منقطعتي النظير، وتفرد بآراء لـه خاصة، اختلف بهـا عن فرقته، سيأتي ذكرها في الفصل القادم.

أما في المنحى الطبيعي، فقد كان الجاحظ - كما سيأتي ذكره[5] - يبحـث فـي الطبيعـة محاولا الكشف عن القوانين المبثوثة فيها، وذلك على غرار رجـال المعتزلـة أمثـال "ثمامـة" و"معمر" و"النظام"، والذين حاولوا قبله عدة محاولات في دراسة عالم الطبيعة أو العـالم المـادي بوجه عام.

أما منهج البحث عند الجاحظ، فهو منهج المعتزلة، حيث اسـتمد مـنهم منهجـه العقلـي، ونزعته العقلانية التي صاحبته مفسرا كما صاحبته محدثا، وصاحبته متكلما وفيلسوفا طبيعيا[6]، بل صاحبته أديبا بلاغيا؛ كما سبق أن أشرنا[7]، وذلك استمرارا منه لعقلانية "العـلاف" و"النظـام"، واقتداء منه بواقعية "بشر" و"ثمامة".

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٦٧.

[2] - المصدر نفسه، ص.١٦٨.

[3] - أنظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٣٣٩ ؛ ج٢، ص.٥٣ ؛ وانظر أيضا: الرسائل كلامية، ص.١٦٦.

[4] - يذكر الجاحظ بعض الفرق الكلامية ثم يعلق بقوله: "وإنهم لأحقر عند المعتزلة من جعل". [المـصدر نفـسه، ص.١٧٣].

[5] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٤٨ وما بعدها.

[6] - سنشير لاحقا إلى نزعة الجاحظ العقلية في هذه المجالات. [انظر؛ بحثنا هذا، ص.١١٥ ؛ ١٢٨ ؛ ١٥٣].

[7] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٧٥.

وإن كان الجاحظ قد تأثر بالمعتزلة عموما، وبالعلاف والنظّام خصوصا، تأثرا إيجابيا، فإن هناك من أعلام الفكر غير الإعتزالي من أثر فيه تأثيرا سلبيا، زاده صمودا ويقينا فـي مواقفـه المعادية لهم إنْ في المنهج أو في الأفكار.

ومن هؤلاء نذكر المتكلم الشيعي "**هشام بن الحكم**"[1] الذي يسفه الجاحظ قوله: "أن ا جـل وعز إنما يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب في عمق الأرض"[2]، فيعلّق الجـاحظ على هذا الرأي قائلا: "ولو زعم هشام أن ا تعالى يعلم ما تحت الثرى بغير اتصال ولا خبر ولا قياس كان قد ترك تعلّقه بالمشاهدة، وقال بالحق"[3]. ويذكر الأشعري أن الجاحظ "ذكر عن "هشام" أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل: زعم مرة أنه كالبلّورة، وزعم مرة أنـه كالـسبيكة، وزعم مرة أنه غير صورة، وزعم مرة أنه بشبر نفسه سبعة أشبار، ثم رجع عن ذلك وقال: هـو جسم لا كالأجسام"[4]. وهكذا يبدو "هشام بن الحكم" ـ كما صوره الجاحظ ـ مترددا لا يستقر على رأي.

ومن هؤلاء أيضا؛ "**ضرار بن عمرو**" الجبري المذهب الذي "جمـع ـ علـى حـد قـول الجـاحظ ـ في إنكاره القول بالكمون، الكفر والمعاندة، لأنه كان يزعم أن التوحيد لا يـصح إلا مع إنكار الكمون"[5]، وذلك لأن "ضرار بن عمرو" كان يقول أن أفعال العبـاد مخلوقـة للبـارئ تعالى، في حين أن "الكمون" مذهب كلامي يقول أصحابه بأن النار مـثلا كامنـة فـي الحجـر كـكمون الزيت في الزيتون وغير ذلك.. وهذا في رأي "ضرار" إقرار بأن هناك فاعلا غير ا في الطبيعة، ولهذا أنكر الكمون. ويرد عليه الجاحظ بأنه في غاية النقص والغباوة، أو التكـذيب والمعاندة لأنه يزعم أن التوحيد لا يصح إلا بأن تكون النار لا توجب الإحراق[6].

أما الخصم العنيد للمعتزلة وللجاحظ، فهو "**أحمد بن حنبل**" الذي يرميه الجـاحظ بالكـذب، حين قال للخليفة المعتصم "يوم جمع الفقهاء والمتكلمين والقضاة والمحصلين إعـذارا وإنـذارا: إمتحنتني وأنت تعرف المحنة وما فيها من الفتنة، ثم امتحنتني من بين جميع هـذه الأمـة؟ قـال المعتصم: أخطأت، بل كذبت ! .. وجدتُ الخليفة قبلي قد حبسك وقيدك، ولو لم يكن حبسك على تهمة لأمضى الحكم فيك، ولم لم يخفك على الإسلام ما عرض لك ! فسؤالي إياك عن نفسك ليس

---

[1] - **هشام بن الحكم**، من مشائخ الرافضة، توفي بعد نكبة البرامكة بجديدة مستترا، وكانت نكبة البرامكـة سـنة ١٨٧هـ ، ولهشام بن الحكم مناظرات مع أبي الهذيل العلاف. [انظر؛ البلخي (أبو القاسم) وآخـران، المـصدر السابق، ص.١٠٤).

[2] - الأشعري، المصدر السابق، ج١، ص.١٠٤.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] - الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.١٠.

[6] - المصدر نفسه، ص.١١.

من المحنة ولا من طريق الإعتساف ولا من طريق كشف العورة"[1]. ويبدو حسب هذا النص أن "أحمد بن حنبل" قد تعرض مرتين للمحنة المعروفة باسم "محنة خلق القرآن"، المرة الأولى مع الخليفة "المأمون"، والمرة الثانية مع الخليفة "المعتصم".

كما يرمي الجاحظ "ابن حنبل" بالعناد لأنه كان يتهرب من الإقرار بالحق بقوله أنه ليس متكلما، وفي ذلك يقول الجاحظ أن "المعتصم" "ما زال به - أي بابن حنبل - رفيقا، وإليه رقيقا، ويقول: لأن استحييك بحق أحب إلي من أن أقتاك بحق. حتى رآه يعاند الحجة ويكذب صراحا عند الجواب، وكان آخر ما عاند فيه وأنكر الحق وهو يراه أن أحمد بن أبي دؤاد قال له: أليس لا شيء إلا قديم أو حديث؟ قال: نعم. قال: أوليس القرآن شيئا؟ قال: نعم. قال: أوليس لا قديم إلا الله؟ قال: نعم. قال: فالقرآن إذن حديث ! قال: ليس أنا متكلم. وكذلك كان يصنع في جميع مسائله حين كان يجيبه في كل ما سأل عنه حتى إذا بلغ المخنق والموضع الذي إن قال فيه كلمة واحدة برئ منه أصحابه؛ قال: ليس أنا متكلم. فلا هو قال في أول الأمر لا علم لي بالكلام ولا هو حين تكلّم فبلغ موضع ظهور الحجة خضع للحق"[2].

ويكشف هذا الوصف عن الكيفية التي كان المعتزلة يسألون بها "ابن حنبل" في محنته، حيث كان يتولى محاورته أحمد بن أبي دؤاد، الذي كان يلخص حجة المعتزلة في كون القرآن مخلوقا؛ في شكل قياس منطقي يؤدي إلى نتيجة حتمية كالتالي:

المقدمة الأولى: الشيء إما قديم أو حديث. (وقد أقر ابن حنبل بهذه المقدمة).

المقدمة الثانية: القرآن شيء. (وقد أقر ابن حنبل بهذه المقدمة أيضا).

النتيجة الحتمية: فالقرآن قديم أو حديث.

وعلى هذه النتيجة التي أدخل بها المعتزلة "ابن حنبل" في البحث في مسائل علم الكلام رغما عنه؛ يبنى القياس الجديد التالي:

المقدمة الأولى: إما أن يكون القرآن قديما وإما أن يكون حديثا. (وهي النتيجة السابقة).

المقدمة الثانية: لكن القرآن ليس قديما. (بدليل: لاقديم إلا الله، وهذا ما يقر به ابن حنبل).

النتيجة الحتمية: فالقرآن حديث. أي مخلوق. وهذا ما لم يقبل به ابن حنبل، متذرعا بقوله: "لو سمعت أحدا يقول ذلك لقلت"[3].

وبهذا القول يلخص "ابن حنبل" منهجه المبني على السماع والآثار والنصوص. وهنا؛ نقطة الخلاف بين ابن حنبل والجاحظ، فهذا الأخير لا يقتصر منهجيا على النصوص والآثار.

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٦٩.

[2] - المصدر نفسه، ص ص.١٦٩-١٧٠.

[3] - المصدر نفسه، ص.١٧٠.

كما عاصر الجاحظ الفيلسوف العربي "**الكندي**"، فهو يصرح بأن "عمرو بن نهيوي" - - وهو من جلساء الجاحظ - قد أخبره أنه تغدى يوما عند الكندي ووصفه بأنه كان أبخل من خلَق ا [1]. ويصنفه في طائفة البخلاء، الذين يحتجون لبخلهم ويسمونه إصلاحا واقتصادا[2]. وبلغ اتهام الجاحظ للكندي بالبخل حد ضرب الأمثال، فهو لما أراد وصف - أحد أصدقائه - بالبخل الشديد وهو "أحمد بن خلف"؛ ذكر أن هذا الأخير كان يرى أن باقي البخلاء - والكندي منهم - مسرفين، يجب الحجر على أموالهم، وفي ذلك يقول الجاحظ عن "أحمد بن خلف" أنه كان "يرى أن سهل بن هارون وإسماعيل بن غزوان كانا من المسرفين، وأن الثوري والكندي يستوجبان الحجر"[3].

وهو مع وصفه للكندي بالبخل يصفه بأنه طيب المعاشرة حسن الحديث، وفي ذلك يخبرنا أن الكندي كانت له دار يستعملها للكراء ويشترط على السكان شروطا منها أن يوافوه "الغرفة من كل قدر تُطبخ للحبلى في بيته (...) فكانوا لطيبه وإفراط بخله وحسن حديثه يحتملون ذلك"[4].

ويسوق الجاحظ للكندي فكرة التوحيد بين الدين والسياسة، فيقول على لسان الكندي وهو يدافع عن البخل "من أخطأ في ظاهر دنياه وفيما يوجد في العين، كان أجدر أن يخطئ في باطن دينه وفيما يوجد بالعقل"[5]، وهي فكرة قال بها الجاحظ أيضا، إذ يقول: "من كان ليس له من العقل ما يعرف به كيف دبرت أمور الدنيا فكذلك هو إذا انتقل إلى الدين، فإنما ينتقل بذلك العقل، فبقدر جهله بالدنيا يكون جهله بالآخرة أكثر"[6]. ويتفق الكندي مع الجاحظ أيضا في كون الشهوة والهوى من ألد أعداء العقل، فالكندي يدعو إلى مجاهدة النفس انتصارا لبخله، فيقول لعياله وأصحابه: "اصبروا عن الرطب عند ابتدائه وأوائله، وعن باكورات الفاكهة، فإن للنفس عند كلّ طارف نزوة (...) ومتى لم تعد .. الشهوة فتنة والهوى عدوا، اغتررت بهما وضعفتَ عنهما، وأتَمنْتَهما على نفسك، وهما أحضر عدو وشر دخيل"[7].

وهذا المعنى مشابه لما نجده عند الجاحظ، عندما يجعل "العقل" في مقابل "الهوى" الذي يجر الإنسان إلى المهالك، فيعمل "العقل" على إنقاذ الإنسان منها ويسلك به طريق السلامة، يظهر الجاحظ ذلك في هذا الخطاب الموجه إلى "محمد بن أحمد بن أبي دؤاد" يمدحه لتفوقه على أقرانه فيقول: "حكّمت وكيل ا عندك، وهو عقلك، على هواك، وألقيت إليه أزمة أمرك، فسلك

---

[1] - الجاحظ، البخلاء، ص.٣١.

[2] - المصدر نفسه، ص ص.١١-١٢.

[3] - المصدر نفسه، ص.٦٥.

[4] - المصدر نفسه، ص.١١٧.

[5] - المصدر نفسه، ص.١٢٨.

[6] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.٧٨.

[7] - الجاحظ، البخلاء، ص.١٣١.

بك طريق السلامة، وأسلمك إلى العاقبة المحمودة (...) وربط عليك من نعم ا التي خولك، مـا أطلقه من أيديهم إيثار اللهو وتسليطُهم الهوى على أنفسهم ، فخاض بهـم سـبل تلـك اللجـج، واستنقذك من تلك المعاطب.."[1]. فـ"العقل" "آلة" يقوى بها الإنسان "على عصيان طبائعه ومخالفة شهواته"[2].

ويتهكم الجاحظ بالكندي، إلى الحد الذي يدفعه إلى إفراد رسالة يتحدث فيها عنه، عنوانهـا "رسالة في فرط جهل يعقوب بن اسحاق الكندي"[3]، ضاع هذا الكتاب مع كثير من آثار الجـاحظ، إلا أن عنوانه يدل على أن الجاحظ كان لا يثق في كثير من آراء الكندي. ولعلّ أهم هـذه الآراء التي يختلف فيها الجاحظ عن الكندي؛ قول هذا الأخير في الأفلاك بأنها تتمتـع بـصفة الحيـاة والعقل، "فالفلك أو الجرم الأقصى كما يسميه الكندي حي وعاقلٌ (...) والجرم الأقصى حي أبـدا بالفعل، وهو الذي يهب - اضطرارا أي بالضرورة - الحياة للكائنات الحادثة. ولم يتولّد الفلـك من شيء آخر بل خُلق من العدم (...) والفلك لا يغتذي، ولا يتذوق، ولا يشم، ولا يلمس. لكن له الحاستين النبيلتين وهما: السمع والبصر (...) وهما قادران على اقتناء الفضائل، فلابد من سبب لوجود هذين الحسين، لأن الطبيعة لا تفعل شيئا عبثا أو بدون سبب؛ فهمـا إذن فـي الأجـرام السماوية كيما يكونا علّة للعقل والتمييز. فالأجرام السماوية أو الفلكية لها ملكـة التمييـز. فهـي بالضرورة عاقلة"[4]. أما الجاحظ فكان على اطلاع على هذه الفكرة، حيث يقول: "وناس - ويقصد بالناس هنا الحكماء - يجعلونها مدبرة غير مدبرة، ويجعلونها مسخّرة غير مسخرة، ويجعلونهـا أحيا من الحيوان؛ إذ كان الحيوان إنما يحيا بإحيائها لـه، وبما تُعطيه وتُعيره"[5].

ويرفض الجاحظ أن تكون الأفلاك متمتعة بالحياة بل هي عنده جماد أو موات، وهي مدبرة مسخرة، ويحتج لرأيه بكون حركة الأفلاك التلقائية لا تكفي لإخراجها مـن دائـرة الجمـادات، فيقول: "وليس لأنها تتحرك من تلقاء أنفسها لم تُسم مواتا ولا جمادا"[6]. كما يستأنس لتدعيم موقفه، وإضعاف موقف الحكماء في مذهبهم هذا، بأن "الأمم في هذا كله على خلافهم"[7].

ولا شك أن الجاحظ قد تأثّر بأعلام آخرين من الثقافة الإسلامية، لأن عصره كان عـصر ازدهار للحضارة الإسلامية؛ إلا أننا نكتفي بما ذكرنا من أعلام نراهم الأهم في هذا المجال، على أن فكر الجاحظ قد تأثّر أيضا بالثقافة الأجنبية التي سنفرد لها فيما يلي بضع صفحات.

---

[1] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص ص.٧٣-٧٤.

[2] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٣٤.

[3] - يذكره الدكتور بوملحم في كشّافه. [انظر؛ بوملحم (علي)، كشاف آثار الجاحظ، ص ص.٩١-٩٢].

[4] - بدوي(عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ج٢، ص ص.٣٠٦-٣٠٧.

[5] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٢٦.

[6] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[7] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ثانيا: الثقافة الأجنبية:

١ ـ الثقافة اليونانية:

ازدهرت الترجمة في عصر الجاحظ ازدهارا واسعا، فتم نقل تراث الأمم الأعجمية إلى العرب لاسيما تراث اليونان، مما أتاح للجاحظ الإقبال على قراءة الكتب المترجمة بنهم شديد، وحبه للكتب دليل على هذا النهم، حيث يرى أن الكتاب هو "نعم الذخر والعقدة، ونعم الجليس والعدة، ونعم النشرة والنزهة، ونعم المشتغَل والحرفة.."[١].

وكانت الثقافة اليونانية قد انتشرت في الشرق من عدة طرق:

ـ منها؛ المدارس والمراكز المبثوثة في الشرق كمدرسة "جنديسابور"[٢] و"حران"[٣] و"الإسكندرية"[٤]، ومن هذه المدرسة الأخيرة انتشر في الشرق مذهب الأفلاطونية الحديثة التي أسسها أفلوطين[٥].

---

[١] - المصدر نفسه، ص.٣٨.

[٢] - **جنديسابور:** مدينة إيرانية في خوزستان، أسسها سابور الأول وأسكن فيها الشعوب اليونانية التي أسرها. اشتهرت هذه المدينة بمدرستها الطبية ولغتها الآرامية. فتحها موسى الأشعري سنة ٦٣٨م في عهد عمر بن الخطاب. [انظر؛ حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.٢١٨].

[٣] - **حران (Carrhae)**: مدينة قديمة في بلاد ما بين النهرين (تركيا). موطن أسرة إبراهيم الخليل بعد هجرته من أور. كانت مركزا هاما على طريق التجارة من نينوى إلى كركميش. دعاها الرومان (كارهاي). فيها سقط كاسيوس، قاتل قيصر، في معركة ضد الفرثيين. قاعدة بلاد مضر، فتحها العرب على يد عياض بن غنم سنة ٦٣٩م. اشتهرت بالفلاسفة والعلماء: ثابت بن قرة وأولاده والبتّاني. [المرجع نفسه، ص.٢٣٢].

[٤] - **الإسكندرية:** مدينة مصرية، أسسها الإسكندر الكبير سنة ٣٣٢ ق م. اشتهرت بمدرستها الفلسفية بين أوائل ق.٣ و٥٢٩م. ومن أساتذتها أفلوطين، فتحها العرب سنة ٦٤٢م وسنة٦٤٥م. [المرجع نفسه، ص ص.٤٣-٤٤].

[٥] - **أفلوطين:** (٢٠٤أو٢٠٥-٢٧٠م) ولد بمصر. ذهب إلى روما وصادف شيئا من النجاح فيها فقد كان له من بين التلاميذ شخصيات ممتازة في الوسط الروماني، وذلك لتميز شخصيته بسمو في الخلق ونفوذ في البصيرة، كما امتاز بالعفة التي حاول أن يتشبه فيها بفيثاغورس. وقد خلّف مؤلفات يغلب عليها شيء من الرمزية، كما يغلب عليها طابع التناثر والمناسبات أكثر من طابع التنظيم والتأليف المقصود، لأنها في الواقع إجابات مختلفة عن أسئلة كان الدافع في الغالب إلى إثارتها نصوص أفلاطون وأقواله.[انظر؛ بدوي(عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ج١، ص.١٩٦].

ـ ومنها؛ اللغة السريانية، فقد ترجم بعض النساطرة[1] واليعاقبة السريان[2] الكثير من كتـب اليونان إلى السريانية، فلما اتصلوا بالعرب كانوا هم البادئين بنقل الكتب اليونانية إلى العربية من لغتهم السريانية. ومنها؛ الترجمات العربية العديدة لأصول الثقافة اليونانية[3].

ـ ومن طرق انتشار الثقافة اليونانية أيضا؛ المعتزلة، فقد تعلّم بعض المعتزلة اليونانيـة، واطلع بعضهم على ما ترجم إلى العربية من كتب اليونان وفلسفاتها[4]. ومما زاد في نشر الثقافـة اليونانية؛ تشجيع بعض الخلفاء العباسيين كالمنصور والرشيد والمأمون على ترجمة كتب الفلسفة اليونانية، وخاصة ما كان منها متصلا بالطب. دون أن ننسى أن الثقافة اليونانية كانت قد عرفت عند الفرس، وبترجمة الكتب الفارسية إلى العربية تسربت الثقافة اليونانية إلى العقل العربي.[5]

ولقد اتصل الجاحظ بالفلسفة اليونانية عبر الكتب المترجمة، لاسيما وأنه كان من المدمنين على القراءة؛ كما وصلته هذه الثقافة أيضا عبر رجال المعتزلة الذين اتصلوا قبله بهذه الفلسفة، لاسيما أستاذه "النظّام"؛ ومما زاد من إمكانية احتكاك الجاحظ بالفلسفة اليونانية؛ مجالسته المثقفين بها أمثال سلمويه[6] وابن ماسويه[7]، اللذين كان الجاحظ يأخذ عنهما مشافهة، يظهر ذلك من قوله: "زعم لي سلمويه وابن ماسويه متطببا الخلفاء، أنه ليس على الأرض جيفة أنتن نتنا ولا أثقب ثقوبا من جيفة بعير"[8].

---

[1] - **النساطرة:** أو الآشوريون هم طائفة من المسيحيين ينتسبون إلى نسطور بطريرك القـسطنطينية. ازدهـرت عندهم الحياة الرهبانية، ونشروا المسيحية في إيران والهند والصين، انضم قسم منهم إلى الكثلكة في القـرن ١٦م وهم الكلدان. [انظر؛ حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.٧٠٨].

[2] - **اليعاقبة السريان:** وهم اليوم المسيحيون الذين انفصلت منهم جماعة عن كنيسة انطاكية، على إثر المجادلات اللاهوتية حول طبيعة المسيح. وتنظمت في سوريا وفي بلاد ما بين النهرين بفضل يعقوب البردعـي. [انظـر؛ المرجع نفسه، ص.٣٥٤].

[3] - فقد ترجمت في عصر الجاحظ كتب أرسطو في المنطق وغيره، وكتاب المجسطي في الفلك، والحكم الذهبية لفيثاغورس، وبعض مؤلفات بقراط وجالينوس، وكتاب السياسة المدنية لأفلاطون.. وكان من المتـرجمين عـن اليونانية: الحجاج بن يوسف بن مطر الوراق الكوفي (٢١٤هـ)، وحنين بن إسحاق (١٩٤-٢٦٠هـ)، وثابت بن قرة (٢٨٨هـ)، ويوحنا بن ماسويه، وابن البطريق، وعمر بن الفرحان، وأبو سهل الفضل، وسـواهم. [خفـاجي (محمد عبد المنعم)، أبو عثمان الجاحظ، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م). ص.١١٣].

[4] - ومن رجال المعتزلة الذين شاركوا في نشر الثقافة اليونانية: بشر بن المعتمر والنظّام وأبو الهـذيل العـلاف والجاحظ، ممن استخدموا الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني في تأييد نزعة الإعتـزال.[انظر؛المرجـع نفـسه، الصفحة نفسها].

[5] - انظر؛ خفاجي (محمد عبد المنعم)، المرجع السابق، ص ص.١١٢-١١٤.

[6] - **سلمويه:** (ت.٢٢٥هـ). هو ابن بنان، طبيب فاضل، خدم المعتصم واختص بـه.[انظـر؛ هـامش كتـاب الحيوان، ج١، ص.٥٤].

[7] - **ابن ماسويه:** هوأبو زكريا يحيى أو يوحنا، خدم المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل.[المرجع نفسه، ص.٢٤٦].

[8] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٢٤٦.

ومن الكتب المترجمة التي اطلع الجاحظ عليها، كتاب "الحيوان" لأرسطو الذي يعد من أهم المصادر التي أخذ عنها في تأليفه كتابه "الحيوان"، لاسيما أن "يوحنا بن البطريق"[1] كان قد ترجم كتاب أرسطو في الفترة نفسها التي عاش فيها الجاحظ[2]. ويذكر الجاحظ "أرسطو" في كتابه الحيوان، وينقل عنه كثيرا من آرائه في صفات الحيوانات وطبائعها، ويذكره باسم "صاحب المنطق"، قال الجاحظ: "قال صاحب المنطق في كتابه الذي يقال له الحيوان، في موضع ذكر فيه الأسد، قال: إذا ضرب الأسد بمخالبه رأيت موضع آثار مخالبه في أقدار شرط الحجام أو أزيد قليلا.."[3].

ولكن الجاحظ لا يثق دائما بأقوال "صاحب المنطق" فكثيرا ما يصدر ما ينقله عنه بعبارة "زعم صاحب المنطق"، مما يدل على عدم ثقته التامة في ما يقول، فأفكار أرسطو التي كان لا يجرؤ على مخالفتها كبار المفكرين والفلاسفة قد ناقشها الجاحظ "بعقل جريء، فقبل منها ما وافق "العقل" والمنطق، ورفض ما خالفهما"[4]، ولا أدل على ذلك من قوله: "زعم صاحب المنطق في كتاب الحيوان أن ثورا فيما سلف من الدهر سفِد وألقح من ساعته بعد أن خُصي"[5]، ويعلق الجاحظ على هذا القول قائلا: "إذا أفرط المديح وخرج عن المقدار، أو أفرط التعجيب وخرج من المقدار - احتاج صاحبه إلى أن يثبته بالعيان، أو بالخبر الذي لا يكذّب مثله، وإلا فقد تعرض للتكذيب"[6].

وهكذا؛ فإن الجاحظ لم يسلم لأرسطو كلّ شيء بل ناقشه وانتقده في أشياء كثيرة؛ سيأتي ذكر بعضها في حديثنا عن "المنحى العلمي في فكر الجاحظ"[7].

وطالع الجاحظ من آثار أرسطو غير كتاب "الحيوان"، كتابه "المنطق" الذي يقول فيه: "ألا ترى أن كتاب المنطق الذي قد وسم بهذا الإسم، لو قرأته على جميع خطباء الأمصار وبلغاء

---

[1] - **يوحنا بن البطريق:** هو يوحنا أو يحيى بن البطريق الترجمان، ولد نحو ٨١٥م انصرف إلى ترجمة المؤلفات اليونانية. أهم ما نقله إلى العربية "كتاب السياسة في تدبير الرئاسة" و"المقولات العشر" لأرسطو، وكتاب "الأربعة" لبطليموس، وكتاب "طيماوس" لأفلاطون. [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.٧٥٣].

[2] - أبو بكر(خليل)، "منقولات الجاحظ عن أرسطو في كتاب الحيوان"، في: "الفيصل"، عدد ١١٨، ١٩٨٦م، ص.٧٠. [مجلة تصدرها "العربية السعودية"].

[3] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.٥٥.

[4] - عبد الشهيد (صموئيل)، الروح العلمية عند الجاحظ في كتاب الحيوان، ط.١(بيروت: دار الكتاب اللبناني،١٩٧٥م). ص٢٦-٢٧.

[5] - الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.٢٢٠.

[6] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[7] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٢٥٤-٢٥٥ ؛ ص.٢٦٤.

الأعراب، لما فهموا أكثره.."[1]، وواضح هنا أن الجـاحظ يـصف كتـاب "المنطـق" لأرسـطو بالإستغلاق وبأنه عسير الفهم، ويرد ذلك إلى مجموعة أسباب يذكرها في معرض رده على مـن يرى أن رجم الشياطين بالشهب كان قبل الإسلام فيقول: "وزعمتم أنكم وجدتم ذكر الـشهب فـي كتب القدماء من الفلاسفة، وأنه في الآثار العلوية لأرسطوطاليس، حين ذكر القول في الـشهب، مع القول في الكواكب ذوات الذوائب (=المذنبات) ومع القول في القوس، والطوق الـذي يكـون حول القمر بالليل. فإن كنتم بمثل هذا تستعينون، وإليه تفزعون، فإنا نوجدكم[2] من كذب التراجمـة وزيادتهم ومن فساد الكتاب، من جهة تأويل الكلام، ومن جهة جهل المترجم بنقل لغة إلى لغـة، ومن جهة فساد النسخ، ومن أنه قد تقادم فاعترضت دونه الدهور والأحقاب، فصار لا يؤمن عليه ضروب التبديل والفساد "[3].

فسوء الترجمة، وفساد تأويل المترجم لما يترجمه، وفساد النسخ الذي قد يعود إلـى سـوء الخط أو التحريف والتبديل والتغيير والضياع بمرور الزمن؛ كل هذا يساهم في استغلاق الكتـاب المترجم عن الفهم.

ومما يؤدي إلى الإستغلاق أيضا؛ صعوبة المصطلحات الجديدة التي تحتاج إلى توضـيح، وفي ذلك يقول الجاحظ عن كتاب "المنطق" لأرسطو وعن كتاب أقليدس[4]، وعن أي كتاب مترجم أنه كتاب "عربي وقد صفي، ولو سمعه بعض الخطباء لما فهمه، ولا يمكن أن يفهمه مـن يريـد تعليمه، لأنه يحتاج إلى أن يكون قد عرف جهة الأمر، وتعود اللفظ المنطقي الذي استخرج مـن جميع الكلام".[5]

ومنها أيضا؛ سوء فهم لحقيقة الإيجاز الذي يفهمه المترجمون عادة بأنه "قلة عدد الحروف واللفظ"، مما يؤدي إلى الإستغلاق والغموض، ويعارض الجاحظ هذا الفهم فيقول: "والإيجاز ليس يعنى به قلةُ عدد الحروف واللفظ، وقد يكون الباب من الكلام من أتى عليه فيما يسع بطن طومار فقد أوجز، وكذلك الإطالة، وإنما ينبغي له أن يحذف بقدر ما لا يكون سببا لإغلاقـه، ولا يـردد وهو يكتفي في الإفهام بشطره، فما فضل عن المقدار فهو الخطل"[6].

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٩٠.

[2] - في لسان العرب: "أوجده إياه: جعله يجده". [ابن منظور، المصدر السابق، ج٣، ص.٤٤٥].

[3] - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.٢٨٠.

[4] - وهو كتاب "المبادئ" "الذي صيغت فيه الهندسة القديمة ونظرية الأعـداد بطريقـة منهجيـة طبقـا لمـنهج المسلمات". [م. روزنتال وآخرون، المرجع السابق، ص.٤٤]. ولقد ذكر الجاحظ كتاب إقليدس مـرتين، دون أن يذكر عنوان الكتاب في كلا الحالتين. [انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٨٠ ؛ ص.٩٠].

[5] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[6] - المصدر نفسه، ص.٩١. و"الطامور والطومار ج. طوامير: الصحيفة". [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في اللغة، ط.٢٦ (بيروت: دار المشرق،١٩٨٢م). ص.٤٧١]. و"الخطل" هو "الكلام الكثير الفاسـد". [المرجـع نفسه، ص.١٨٧].

وفيما يخص ملاحظة الجاحظ التي ساقها حول الغموض الذي يكتنف كتب أرسطو؛ فـإن هناك من يؤكد هذه الملاحظة، ويذهب إلى أن مؤلفات أرسطو قسمان: "كتب منشورة" يقصد بهـا إلى عامة الجمهور؛ وقد ضاع معظمها، و"كتب مستورة" ويقصد بهـا إلـى خاصـة التلاميـذ والمختصين، وفيها العرض الشامل لمذهبه؛ ولكن القسم الأول أجمـل أسـلوبا، روعيـت فيـه مقتضيات البلاغة، حتى قيل عنها: إنها نهر ذهبي يفيض بالبلاغة، وعلى العكس من ذلك كـان النوع الثاني، ينقصه إحكام التأليف وبلاغة العبارة، ولهذا جاء بعضه على هيئة شـذرات غيـر متناسقة تماما[1].

ويذكر الجاحظ من كتب أرسطو أيضا؛ كتاب "الآثار العلوية" على أنه ذكر فيه "القول في الشهب، مع القول في الكواكب ذوات الذوائب، ومع القول في القوس، والطوق الذي يكون حول القمر بالليل.."[2]. وهذا يدل على اطلاع الجاحظ على دقائق الثقافة اليونانية.

وغير كتب أرسطو التي ذكرنا؛ نجد الجاحظ كثيرا ما يشير إلى فلاسفة اليونان أو آثارهم؛ فيذكر "أفليمون"[3]، ويلقبه بصاحب الفراسة[4]. وينقل عن "جالينوس"[5] كثيرا في كتاب الحيوان، ويبدو أن جالينوس من الأطباء الذين يثق فيهم الجاحظ ، فقد ذكره في قوله: "وقال جالينوس في الإخبار عن معارف البهائم والطير:(...) من علّم النسر الأنثى إذا خافت على بيضها وفراخها الخفافيش أن تفرش ذلك الوكر بورق الدلب حتى لا تقربه الخفافيش؟. وهذا أعجب، والأطباء والعلماء لا يتدافعونه"[6]. كما يشير الجاحظ إلى "أفلاطون"[7] في معرض حديثه عن الترجمة

[1] - انظر؛ بدوي(عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ج١، ص.٩٩.

[2] - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.٢٨٠.

[3] - **أفليمون:** كان معاصرا لبقراط، شامي الدار، وكان خبيرا بالفراسة، عالما بها؛ إذا رأى الشخص وتركيبـه؛ استدل بتركيبه على أخلاقه، وله في ذلك تصنيف مشهور خرج من اليونانية إلى العربية، وقد طبع كتابه في حلب سنة ١٣٤٧هـ وهو يقع في ٤٥ صفحة. [انظر؛ هامش كتاب الحيوان، ج ٣، ص.١٤٦].

[4] - الجاحظ، الحيوان، ج٣، ص.٢٦٩.

[5] - **جالينوس:** عاش بين (١٣١-٢٠١م)، وهو طبيب يوناني، كان إمام الأطباء في عصره، وقد نقل العرب كتبا كثيرة له في التشريح. [انظر؛ هامش كتاب الحيوان، ج٥، ص.٣٢٧].

[6] - الجاحظ، الحيوان، ج٧.ص.٢٤. و"الدلب: شجر يعظم ويتسع ولا نور له ولا ثمر وهو مفرض الورق واسعه شبيه بورق الكرم، واحدته دلبة". [ابن منظور، المصدر السابق، ج١، ص.٣٧٧].

[7] - **أفلاطون:**(٤٢٨-٣٤٨ق.م) فيلسوف يوناني، ولد في أثينا، وكان سقراط صاحب الفضل الحقيقي في تنـشئته فيلسوفا، وحضر أفلاطون محاكمة سقراط ولكنه لم يشهد موته، لأنه لاذ بالفيلسوف إقليدس الميغاري، ثم انـشغل بالرحلات إلى مصر وصقلية وجنوبي إيطاليا حيث المدرسة الفيثاغورية، ثم عاد إلـى أثينـا وأنـشأ مدرسـته الأكاديمية وهي أول جامعة علمية في أوروبا تدرس الفلسفة والرياضيات، وكان أرسطو هو أعظم تلاميذه. ومن آثار أفلاطون حوالي ٢٤ محاورة، أهمها: محاورة بروتاغوراس أو السوفسطائية، ومحاورة الدفاع عن سـقراط، وأقريطون أو في الواجب، وجورجياس أو في الخطابة، مينون أو في الفضيلة، فيدون أو في النفس، الـسياسة أو في العدل، وغيرها.[انظر؛ بدوي(عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ج١، ص ص.١٥٤-١٥٧].

والمترجمين فيقول عن أحدهم: "ومتى كان خالد[١] مثل أفلاطون"[٢]. ويذكره مرة أخرى، ويعده هو وأرسطو وبطليموس وديموقراط، من الذين نهجوا سبيل الشعر وسهلوا الطريق إليه[٣]. ويشير إلى كل من "ديموقراط"[٤] و"أبقراط"[٥] في قوله: "وأما ديموقراط فإنه قال: ينبغي أن يعرف أنه لابد من أن يكون لكلّ كتاب علم وضعه أحد من الحكماء، ثمانية أوجه: منها الهمة، والمنفعة، والنسبة، والصحة، والصنف، والتأليف، والإسناد، والتدبير، (...) فذُكر أن "أبقراط" قد جمع هذه الثمانية الأوجه في هذا الكتاب، وهو كتابه الذي يسمى (أفوريسموا)، تفسيره كتاب الفصول"[٦]. ويذكر الجاحظ الطبائع الأربعة وهي الصفراء والسوداء والدم والبلغم والتي قال بها أبقراط ولكنه لا يشير إلى اسمه[٧].

ومن الأفكار التي يلتقي الجاحظ فيها بفكر اليونان؛ نذكر:

ـ تمييزه بين نوعين من العقل: عقل مطبوع، وعقل مكتسب، على نحو ما ميز أرسطو بين العقل الهيولاني أو بالقوة، وبين العقل بالملكة أو المستفاد أو ما يسمى بالعقل بالفعل. ويعترف الجاحظ عند حديثه عن قسمي العقل هذين؛ بأن الحكماء هم الذين ذهبوا إلى هذا التفريق بين أنواع العقل مما يدل على تأثره بهم[٨].

ـ علمه بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ، والتي تنسب إلى الفيلسوف اليوناني ديموقيطس، وقد انتقلت إلى العرب عن طريق الكتب اليونانية المترجمة. والجاحظ قد اقتدى بأستاذه "النظام" في إنكار هذه النظرية وقد يكون الرجلان قد تأثرا ببعض الفلاسفة اليونان كالرواقيين الذين

---

[١] - **خالد:** هو خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، أمير أموي، أديب، عالم وحكيم. بايعه بنو أمية بالخلافـة بعد موت أبيه يزيد فزهد بها حبا بالعلم وانصرف يؤلف ويترجم كتب الكيميـاء والطـب والنجـوم. [حرفـوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.٢٦٦]. وقد قام بأول نقل في الإسلام، قال عنه الجاحظ: "كان خالد بن يزيد بن معاوية خطيبا شاعرا، وفصيحا جامعا، وجيد الرأي كثير الأدب، وكان أول من ترجم كتب النجـوم والطب والكيمياء". [الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.٣٢٨].

[٢] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٧٦.

[٣] - المصدر نفسه، ص.٧٤.

[٤] - **ديموقراط** أو **ديموقراطس:** (القرن ٥ ق.م) فيلسوف يوناني، قال أن كل كائن مركب من ذرات لا تحصى، وأن السعادة تقوم بضبط أهواء النفس. يعتبر مؤسسا للفلسفة المادية. [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجـد فـي الأعلام، ص.٢٩٦].

[٥] - **أبقراط (Hippocrat):** (نحو ٤٦٠-٣٧٧ ق.م)، ولد في جزيرة كوس (اليونان). أشهر الأطباء الأقـدمين، جعل للأمراض مصدرين: الهواء والغذاء. دعاه ارتحشستا لمعالجة الوباء المتفشي في بلاده فأبى أن يخدم أعداء وطنه. نقلت بعض مصنفاته إلى العربية منها: "تقدمة المعرفة" و"طبيعة الإنسان".[المرجع نفسه، ص.١٣٨].

[٦] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص ص.١٠١-١٠٢.

[٧] - انظر؛ المصدر نفسه، ص.٢١٣.

[٨] - انظر؛ الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٩٣.

خالفوا ديموقريطس، و"قالوا إن المادة تتجزأ بالعقل إلى غير نهاية"[١]، فالنظّام ـ كما يرى صاحب الملل والنحل ـ قد "وافق الفلاسفة ـ أي اليونان ـ في نفي الجزء الذي لا يتجزأ وأحدث القول بالطفرة "[٢]. ومصطلح "الجزء الذي لا يتجزأ" يذكره الجاحظ عند حديثه عن "أبي نواس"[٣] وهو قبل النظّام[٤]. كما يذكر هذا المصطلح أيضا في كتاب البخلاء في إحدى نوادره[٥].

ـ إشارته إلى نظرية العناصر الأربعة والتي قال بها لأول مرة الفيلسوف اليوناني "انباذوقليس"[٦] على أنها الأصول الأولى للأشياء جميعا[٧]. وإشارة الجاحظ إلى هذه النظرية، جاءت في ثنايا أقوال ينسبها إلى أستاذه النظّام؛ كقوله: "إن الغالب على العالم السفلي الماء والأرض"[٨]. أما النار والدخان فيتصلان "بجوهرهما من العالم العلوي"[٩]. وكذكره العناصر المكونة للحطب عند انحلال أجزائه وتفرق أركانه التي بني عليها ومجموعاته التي ركّب منها؛ وهي أربع: نار ودخان وماء ورماد[١٠]. ونسبة هذه الأقوال إلى النظام تدل على تأثر هذا الأخير بالفكر اليوناني، فامتد هذا التأثير منه إلى تلميذه الجاحظ.

ـ ومن الأفكار التي يلتقي فيها الجاحظ مع آراء الفلاسفة اليونان؛ قوله في الأخلاق بمعيار الوسطية. فالفضيلة عنده وسط بين رذيلتين. ونتبين هذا المعيار لدى الجاحظ في كثير من أقواله في كتاب البخلاء، وكتاب البيان والتبيين، ورسالة المعاد والمعاش، والتي سيأتي ذكرها عند الحديث عن الأخلاق عند الجاحظ[١١]. والجدير بالذكر أن الجاحظ لا يذكر "أرسطو" عند

---

١ - بوملحم (علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.٧٤.

٢ - الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص.٥٥.

٣ - **أبو نواس(**الحسن بن هانئ)**:**(٧٥٧-٨١٤م)، ولد في الأهواز، لقب بشاعر الخمرة. تعلم في البصرة..وخالط الأعراب فاستقام لسانه على اللغة. انتقل إلى بغداد فقربه الرشيد، وجعله الأمين شاعره، واتصل بالبرامكة، له ديوان أجود شعره في الخمريات. [حرفوش(بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.١٩].

٤ - انظر؛ الجاحظ، البيان والتبيين، ج١. ص.٩٨.

٥ - انظر؛ الجاحظ، البخلاء، ص.١٢٨.

٦ - **أنباذوقليس:** (٤٩٠-٤٣٠ ق م)، فيلسوف يوناني، ولد في صقلية، تزعم الحزب الديموقراطي في بلاده، وعرف بتفوقه في الخطابة والشعر والفلسفة، طرد من الفيثاغورية لخروجه على تعاليمها، وعرف عنه أنه كان يزاول السحر، وساهم في تقدم الطب في عصره، وادعى النبوة بل الألوهية. ومذهبه هو محاولة للتوفيق بين آراء هرقليطس في التغير المستمر وآراء بارمندس في الثبات الدائم. وكان يرى أن العناصر الأربعة: الماء والنار والتراب والهواء هي الأصول الأولى للأشياء جميعا. [انظر؛ أبو ريان(محمد علي)، تاريخ الفكر الفلسفي ـ الفلسفة اليونانية ، ط.٥(بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٦م). ج١، ص ص.٩٩-١٠٠].

٧ - المرجع نفسه، ص.١٠٠.

٨ - الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.١٩.

٩ - المصدر نفسه، ص.٢٢.

١٠ - انظر؛ المصدر نفسه، ص.١١.

١١ - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٢٧٩-٢٨٠.

حديثه عن القاعدة الوسطية، بل ينسب هذه القاعدة إلى شخصيات من التاريخ الإسلامي، كما سيأتي ذكر ذلك[1].

ـ ومن فضل الفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامي عامة وعلى فكر الجاحظ خاصة؛ أنها أمدت هذا الفكر بثراء اصطلاحي لم يكن موجودا قبل ذلك، فآثار الجاحظ تزخر بمصطلحات الفلسفة اليونانية كمقولتي العرض والجوهر[2]، اللتين استعملهما أرسطو لأول مرة، وكمصطلح الهيولى[3]، والجزء الذي لا يتجزأ، والهوية والهذية والأيسية والليسية وغيرها من المصطلحات الدخيلة على الثقافة الإسلامية. ويخبرنا الجاحظ عن المعتزلة الذين كانوا أول من احتك بالفلسفة اليونانية وبمصطلحاتها، أنهم أخذوا على عاتقهم عبء عملية نحت واشتقاق الألفاظ العربية المناسبة للمصطلحات الجديدة الدخيلة من الفلسفة اليونانية، فيقول: "هم تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن لـه في لغة العرب اسم، فصاروا في ذلك سلفا لكل خاف، وقدوة لكل تابع، ولذلك قالوا: العرض والجوهر، وأيس وليس، وفرقوا بين البطلان والتلاشي، وذكروا الهذية والهوية، وأشباه ذلك"[4].

ـ وثار الجدل حول ما إذا كان الجاحظ قد تأثّر بالبلاغة اليونانية، وذلك لوجود تشابه بين الأفكار الواردة في كتابي أرسطو: "الخطابة" و"الشعر"، وبين أفكار الجاحظ الواردة في

---

[1] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٨١.

[2] - **العرض والجوهر:** مقولتان انتقلتا من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة العربية بفضل الترجمة. فالجوهر "معنـاه المبدأ الأول غير القابل للتحول الكامن في كل الأشياء الموجودة، والذي يظل دون مساس فـي كـل التحـولات، متميزا عن الأشياء والظواهر العينية المتحولة (...) لا يقوم سببه وأساسه على شيء آخر وإنمـا علـى ذاتـه. [م.روزنتال. وآخرون، المرجع السابق، ص.١٧١]. أما العرض؛ فهو "صفة مؤقتة انتقالية غير جوهرية لشيء ما مقابل ما هو هام وجوهري، وكان أرسطو أول من استخدم هذا المصطلح ثم أصبح واسع الإنتـشار".[المرجـع نفسه، ص.٢٩٤]. ويذكر الجاحظ مقولتي الجوهر والعرض في معرض حديثه عن النظّام الذي انتقد أرسطو لقول هذا الأخير بالأعراض إلى جانب الجواهر، وفي إشارته إلى فئة من المتكلمين يسميهم أصحاب الأعراض مـنهم ضرار بن عمرو وجهم بن صفوان، وإنما سموا بهذا الإسم لأنهم يقولون أنه لا يوجد في الأصل سوى أعراض، وأن الأجسام تتركب من الأعراض، إنهم بذلك يخالفون النظّام وأصحابه الذين قالوا إنه لا يوجد سوى أجـسام أو جواهر ولم يعترفوا إلا بعرض واحد هو الحركة. [انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص ص.٥٣-٥٤].

[3] - "**الهيولى**": هي المادة الأولى للعالم، عند أرسطو والمشائين وهي قديمة. ويذكرها الجاحظ في رسالة "التربيع والتدوير" ساخرا من "أحمد بن عبد الوهاب"، فيتهمه بالخرف ويقارن عمره المديد بأعمار الهيولى وبنسر لقمان. [الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٤٣].

[4] - الجاحظ، البيان والتبيين،ج١، ص.١٣٩. ولقد سبق توضيح المصطلحات التي ذكرت فـي نـص الجـاحظ. [انظر؛ بحثنا هذا، ص.٧٦].

كتاب "البيان والتبيين"، أم أن هذا التشابه في الأفكار ليس سببه تأثر الجاحظ بأرسطو وإنما سببه أنها أفكار عامة تشترك فيها جميع الأمم؟[١].

ويرى "الحاجري" في هذا المجال أنه إلى عهد الجاحظ لم يكن أتيح لكتابي أرسطو: "الخطابة" و"الشعر" أن يدخلا في نطاق الدراسات العربية وذلك يفسر لنا هذه الصبغة العربية الخالصة لكتاب البيان والتبيين[٢]. ولكن الحاجري وقد استبعد أن تكون في كتاب البيان والتبيين صبغة يونانية؛ عاد ليقرر أن كلام الجاحظ في نظرية المحاكاة[٣] ـ وهي نظرية نجدها في كتاب البيان والتبيين[٤] ـ إنما هو صدى من أصداء هذه النظرية عند أرسطو، حيث يلتقي كلام الجاحظ مع كلام اليونان في أن التقليد ليس في مثل هذه الحاكية أو ذاك المصور أو الشاعر، عملا ينتج صورة مطابقة للشخص، بل صورة تجريدية للنوع[٥].

وهذه الصورة التجريدية للنوع؛ يعبر عنها الجاحظ في قوله: "إنا نجد الحاكية من الناس، يحكي ألفاظ سكان اليمن مع مخارج كلامهم، لا يغادر من ذلك شيئا. وكذلك تكون حكايته للخراساني والأهوازي والزنجي والسندي والأجناس وغير ذلك. نعم حتى تجده كأنه أطبع منهم، فإذا ما حكى كلام الفأفاء فكأنما قد جمعت كل طرفة في كلّ فأفاء في الأرض في لسان واحد. وتجده يحكي الأعمى بصور ينشئها لوجهه وعينيه وأعضائه، لا تكاد تجد من ألف أعمى واحدا يجمع ذلك كله، فكأنه قد جمع جميع طُرف حركات العميان في أعمى واحد.."[٦]

هذه بعض الأفكار التي اتخذناها عينة لنستدل بها على التمازج الثقافي الذي كان يمثله الجاحظ خير تمثيل، ومهما قيل عن أثر الفكر اليوناني في فكر الجاحظ؛ فإن هذا الأخير ما كان لينهل ما نهله من الثقافة اليونانية دون تمحيص وتثبت، ثم صياغة ما يأخذه صياغة أدبية عالية

---

[١] - ومن هذه الأفكار المتشابهة؛ نذكر استعمال الجاحظ للقياس المضمر، وذكره لأقسام البيان وأقسام الدلالة كما عرفها أرسطو، ودعوة الجاحظ إلى ترك الوحشي والسوقي من الألفاظ قريبة من دعوة أرسطو إلى هجر الألفاظ الخسيسة، ودعوة الجاحظ إلى حسن الدلالة ووضوح العبارة هي دعوة أرسطو إلى استكراه الإغـراب، واللحـن وخروجه عن حد البلاغة موجود عند الجاحظ وأرسطو، وما يذكره الجاحظ من الإيجاز يوم الإيجاز والإطنـاب يوم الإطناب، مما ذكره أرسطو أيضا. [انظر؛ خفاجي (محمد عبد المنعم)، المرجع السابق، ص ص.١١٧-١١٩].

[٢] - الحاجري(طه)، الجاحظ حياته وآثاره، ط.٢ (مصر: دار المعارف،١٩٦٩م). ص.٤٣٣.

[٣] - **نظرية المحاكاة:** "فكرة المحاكاة هذه من الأفكار الرئيسية جدا في مذهب أرسطو فـي الفـن (...) يعـرف أرسطو المحاكاة بأنها (إيجاد ما لم تستطع الطبيعة إيجاده، على النحو الذي يمكن أن توجده الطبيعة عليه، لو أنها أنتجته) أي أن الفن محاكاة للطبيعة، بمعنى أنه محاكاة لأفعال الطبيعة، وليس إعطاء صورة مكررة، لما أنتجتـه الطبيعة (...) والمحاكاة بهذا المعنى هي في الواقع عرض للأحوال التي توجد فيها الأشياء على نحو ما لـو أن الطبيعة فعلت هذه الأشياء".[بدوي(عبد الرحمن)، موسوعةالفلسفة، ج١، ص.١٢٧].

[٤] - انظر؛ الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص ص.٦٩-٧٠.

[٥] - انظر؛ الحاجري(طه)، المرجع السابق، ص.٤٣٥.

[٦] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.٦٩.

يمزج فيها كلام أرسطو بأشعار الجاهليين وأقوال الأدباء وكلام الفلاسفة، فقرب بذلك الفلسفة والعلوم إلى كل ذهن وعقل.

٢ ـ الثقافة الفارسية:

ومن الثقافات التي كان لها الأثر البالغ في ثقافة الجاحظ، إلى جانب الثقافة العربية والثقافة اليونانية؛ الثقافة الفارسية التي دخلت إلى المجتمع العربي، وتسنى للجاحظ الإتصال بها بعدة طرق منها:

أولا: الترجمة؛ فقد ترجمت عدة كتب فارسية إلى اللغة العربية على يد مترجمين كثيرين[١]، ومن الكتب التي ترجمت من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية؛ نذكر ما ترجمه ابن المقفع مثل كتاب "خداينامه" وهو كتاب في تاريخ الفرس من أول نشأتهم إلى آخر أيامهم، وقد سماه ابن المقفع "تاريخ ملوك الفرس"؛ وكذلك كتاب "آيين نامه" ومعنى الآيين: النظم والعادات والعرف والشرائع، فالكتاب وصف لنظم الفرس، وتقاليدهم وعرفهم وكذلك كتاب "كليلة ودمنة"، وكتاب "مزدك" وهو يتضمن سيرة مزدك الزعيم الديني الفارسي المشهور، وكتاب "التاج" في سيرة أنوشروان، وكتاب "الأدب الكبير" و"الأدب الصغير" وكتاب "اليتيمة"[٢].

ومن الكتب المترجمة أيضا من الفارسية كتاب "هزاردستان" وكتاب "موسفاس" و"فيناوس"، وكتاب "المربين"، وكتاب "خرافة ونزهة"، وكتاب "الدب والثعلب"، وكتاب "روزبه اليتيم"، وكتاب "مسك زنانه وشاه زنان"، وكتاب "نمرود" ملك بابل، وكتاب "خليل ودعد"، وكتاب "رستم واسفنديار"، وكتاب "بهرام شوس"، وهذان الأخيران ترجمهما جبلة بن سالم، وكتاب "شهريزاد مع ابرويز"، وكتاب "الكارنامج في سيرة أنوشروان"، وكتاب "التاج"، وكتاب "دارا والصنم الذهب"، وكتاب "اثنين نامه"، وكتاب "خداي نامه"، وكتاب "بهرام ونرسى"، وكتاب "أنوشروان"[٣].

ومن الكتب الفارسية التي يذكرها الجاحظ في آثاره؛ نذكر:

أ ـ كتاب "كليلة ودمنة"، الذي يذكره في "البيان والتبيين" ويذكر أن "سهل بن هارون" قد عارضه بكتاب "ثعـلة وعفرة"[٤]. كما يذكر كتاب "كليلة ودمنة" مرة أخرى في كتاب "الحيوان"

---

[١] - أمثال: ابن المقفع، وآل نوبخت، وموسى ويوسف ابني خالد، وعلي بن زياد التميمي، والحسن بـن سـهل، وأحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، وجبلة بن سالم، وإسحاق بن يزيد، ومحمد بن الجهم البرمكي، وهـشام بـن القاسم، وموسى بن عيسى الكردي، وزادويه بن شاهويه الأصفهاني، ومحمد بن بهرام بن مطيـار الأصـفهاني، وبهرام بن مردان، وعمر بن الفرخان. [انظر؛ ابن النديم، المصدر السابق، ص.٣٤١].

[٢] - أمين (أحمد)، المرجع السابق، ج١، ص.١٧٧.

[٣] - ابن النديم، المصدر السابق، ص.٤٢٤.

[٤] - انظر؛ الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.٥٢.

حيث يقول: "وفي كتاب كليلة ودمنة: (وكُنْ كالنسر حوله الجيف، ولا تكن كالجيف حولها النسور)، فاعترض على ترجمة ابن المقفع بعض المتكلفين من فتيان الكتّاب فقال: إنما كان ينبغي أن يقول: (كن كالضرس حفّ بالتحف، ولا تكن كالهبرة تطيف بها الأكلة).. وهذا من الإعتراض عجب"[١]. وينقل الجاحظ كثيرا من كتاب كليلة ودمنة فقد تتبع كل المواضع التي ذكر فيها الفيل من هذا الكتاب، ونقلها في بضع صفحات في كتابه "الحيوان"[٢].

ب ـ كتاب "كارْونْد"[٣] وكتاب "سير الملوك"، اللذين يقول عنهما على لسان الشعوبية وهي تفاخر بهما العرب: "قالوا: ومن أحب أن يبلغ في صناعة البلاغة، ويعرف الغريب، ويتبحر في اللغة، فليقرأ كتاب كاروند. ومن احتاج إلى العقل والأدب، والعلم بالمراتب والعبر والمثلات، والألفاظ الكريمة، والمعاني الشريفة، فلينظر في سير الملوك"[٤].

ج ـ ويذكر الجاحظ آثار الفرس جملة باسم رسائل الفرس وينتقص من قيمتها وذلك ردا على الشعوبية؛ بأن يشك في صحتها لأن مترجميها يستطيعون توليد مثلها، فيقول: "لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التي بأيدي الناس للفرس، أنها صحيحة غير مصنوعة، وقديمة غير مولّدة، إذ كان مثل ابن المقفع وسهل بن هارون، وأبي عبيد ا ، وعبد الحميد وغيلان، يستطيعون أن يولّدوا مثل تلك الرسائل، ويصنعوا مثل تلك السير"[٥].

ثانيا: ومن الطرق التي تعرف بها الجاحظ على الثقافة الفـارسية غير الترجمة؛ احتكاكه في البصرة بما أنتجه أدباء من أصول فارسية، "حذقوا الفارسية والعربية، وتثقفوا الثقافتين، وأنتجوا في الأدب العربي نتاجا جديدا كالفضل بن سهل، وسهل بن هارون، وابن المقفع"[٦]. ويذكر الجاحظ أحد هؤلاء الذين أتقنوا اللغتين الفارسية والعربية وهو "موسى بن سيار الأسواري"، يذكره على أنه من القصاص وأنه "كان من أعاجيب الدنيا، كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية، وكان يجلس في مجلسه المشهور به، فتقعد العرب عن يمينه، والفرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب ا ويفسرها للعرب بالعربية، ثم يحول وجهه إلى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية، فلا يدرى بأي لسان هو أبين. واللغتان إذا التقتا في اللسان الواحد أدخلت كل واحدة منهما الضيم على صاحبتها، إلا ما ذكرنا من لسان موسى بن سيار

---

[١] - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.٣٣٠.

[٢] - انظر؛ المصدر نفسه، ج٧، ص ص.٩٢-٩٩.

[٣] - **كاروند:** مكون من كلمتين فارسيتين: "كار" ومعناها الصناعة، و"ند" بمعنى المديح والثناء. [انظر؛ الجـاحظ، البيان والتبيين، ج٣، ص.١٤].

[٤] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[٥] - المصدر نفسه، ص.٢٩.

[٦] - أمين (أحمد)، المرجع السابق، ج١، ص.١٧٩.

الأسواري"[١]. وغير ما ذكرنا من الذين يتقنون اللغتين؛ هناك آخرون يتردد ذكر أسمائهم في آثار الجاحظ عشرات المرات؛ أمثال "بشار بن برد"، و"أبي نواس"، و"أبي العتاهية"، وغيرهم[٢].

ثالثا: كما اتصل الجاحظ بالثقافة الفارسية باطلاعه على كتب الفرس في لغتها الأصلية لأنه كان يعرف ـ حسب صاحب أمراء البيان ـ اللغة الفارسية[٣]. ومما يدل على معرفة الجاحظ بهذه اللغة؛ قوله عن الزرافة في كتاب "الحيوان": "أن اسمها بالفارسية "أشتركاوبلنك"، وتأويل "أشتر" بعير، وتأويل "كاو" بقرة، وتأويل "بلنك" الضبع"[٤]. ومما يدل على معرفة الجاحظ أيضا باللغة الفارسية؛ وجود فصوص من كليلة ودمنة تختلف عن نصوص ابن المقفع[٥]، ومما يدل على معرفته بهذه اللغة أيضا ما ينقله عن أحد الذين يأخذ عنهم قوله: "من سعى رعى ومن لزم المنام رأى الأحلام" ثم يقول الجاحظ أن هذا المعنى قد سرق من توقيعات كسرى وهو قوله بالفارسية: "هرك روذجرد هرك خسبد حواب بيند "[٦].

هذا وقد ذكر الجاحظ في آثاره كثيرا من الألفاظ الفارسية[٧].

---

[١] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ٣٦٨.

[٢] - يذكر الجاحظ "بشار بن برد" ٣١ مرة في "البيان والتبيين"، و٣٢ مرة في "الحيوان"؛ ويذكر "أبا نواس" في "البيان والتبيين" ١٤ مرة. وفي "الحيوان" ٣٢ مرة. ويذكر "أبا العتاهية" ١٥ مرة في "البيان" و ٦ مرات في "الحيوان".

[٣] - محمد كرد علي، المرجع السابق، ج٢، ص.٣١٧.

[٤] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.١٤٣.

[٥] - للإطلاع على هذه النصوص المختلفة؛ انظر؛ المصدر نفسه، ج٧، ص.٩٢-٩٨.

[٦] -الجاحظ، المحاسن والأضداد، (لبنان، دار مكتبة العرفان، مطبعة الساحل الجنوبي). ص.٨٣.

[٧] - من الألفاظ الفارسية في كتاب "البيان والتبيين" ما يلي: "الخربز"(=البطيخ)؛ و"الرزدق"(=السميط أي الآجرالقائم بعضه فوق بعض)؛ و"المزور"(=المصوص أي اللحم الذي ينقع في الخل ويطبخ)؛ و"بال"(= المسحاة)؛ و"الباذروج"(=الحوك)؛ و"الجهارسوك"(=المربعة أي التقاء أربع طرق)؛ و"وازار"(=السوق والسويقة)؛ و"الخيار"(=القثاء)؛ و"ويذي"(=المجدوم). [انظر؛ الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص ص.١٩-٢٠]. ويذكر من أسماء الحيوانات بالفارسية في كتاب "الحيوان" ما يلي: "أشتر"(=بعير)؛ "أشتركاوبلنك"(=زرافة)؛ "أشتر مرغ"(=نعامة)؛ "بلنك"(=ضبع)؛ "خوك" (=خنزير)؛ "دده" (=قملة النسر)؛ "سيمرك" (=اسم العنقاء)، "فاذو" (=اسم حشرة)؛ "كاو" (=بقرة)؛ "كاو ماش" (=جاموس)؛ "كفتار" (=ضبع)؛ "موغ" (=طائر). ويذكر من أسماء النبات: "أناركبو" (=الخشخاش)؛ "أناهيد" (=الزهرة)؛ "باذماك"(=شجرالخلاف وهو جنس من الصفصاف). ويذكر ألفاظا متفرقة أخرى هي: "ترش شيرين"(=حلوحامض)؛ "ثربخت"(=الذي خصي صغيرا)؛ "داوداذ"(=الشيطان)؛ "روزرستهار"(=القيامة)؛ "روى"(=وجه)؛ "شب كور"(=الأعشى)؛ "الشبور"(=البوق)؛ "كه"(=جبل)؛ "كهيان"(=العرب)؛ "نمكسود"(=المملح أوالمقدد)؛ "يخ"(=الثلج). [انظر؛ الحيوان؛ **ج١**، ص.١٣١، ١٤٣، ١٥٢، ١٨٧، ٢٢٩؛ **ج٣**، ص.٢٧١، ٣٧٠، ٤٥٧، ٥١٥، ٥١٦، ٥٣٥، ٥٤١؛ **ج٤**، ص. ٢٧، ٦٨، ٣٠١، ٣٢١؛ **ج٥**، ص.٦٩، ٣٩٢، ٣٩٨، ٤٥٩، ٥٢٦؛ **ج٦**، ص.٤٥٢؛ **ج٧**، ص.١٢٠، ١٢١، ٢٤١ -٢٤٣].

كما ترجم بعض العبارات من العربية إلى الفارسية، من ذلك قوله عن عبارة "لو خرجت من جلدك لم أعرفك": ترجمة هذا الكلام بالفارسية: "أكراز بوست بارون بيائي نشناستم"[1].

ويبدو أثر الثقافة الفارسية في فكر الجاحظ واضحا في كتابه "البيان والتبيين" الذي ينقل فيه كثيرا من النصوص الفارسية في البلاغة والخطابة والبيان[2]. وقد مر آنفا ما قاله الجاحظ مما ذكر من مدح للكتابين الفارسيين: كتاب "كاروند"، و"كتاب سير الملوك". ويقول عن الفرس في شأن الخطابة؛ "أن أخطب الناس الفرس وأخطب الفرس أهل فارس، وأعذبهم كلاما وأسهلهم مخرجا وأحسنهم دلاّ (=هدى) وأشدهم فيه تحكما، أهل مرو.."[3].

ولكن يجب أن نلاحظ هنا أن الجاحظ وإن وصف الفرس بأنهم أخطب الأمم فإنهم ـ في رأيه ـ لا يتفوقون على العرب في الخطابة، وهذا ما دعاه إلى وضع كتاب البيان والتبيين، ولا أدلّ على ذلك من أن هذا المدح للفرس ولكتب البلاغة الفارسية إنما ساقه الجاحظ على لسان الشعوبية، فنجده يصدر مثل تلك الأقوال بقوله: "قالت الشعوبية ومن يتعصب للعجمية"[4]، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإن الجاحظ معجب بخطباء المتكلمين لاسيما المعتزلة، حيث يقول: "إن كبار المتكلمين ورؤساء النظّارين كانوا فوق أكثر الخطباء، وأبلغ من كثير من البلغاء"[5]، ولا يعني بكبار المتكلمين سوى المعتزلة.

هاتان هما أهم الثقافات الأجنبية التي اتصل بها الجاحظ ونعني بهما الثقافة اليونانية والثقافة الفارسية، وعن طريق هذه الأخيرة اتصل الجاحظ بالأشتات المتفرقة من الثقافة الهندية. لأن الفلسفة الهندية لم تكن قد عرفت عند العرب ـ كما يقول حسين مروة ـ في عهد العلاف أي بين القرن الثامن والقرن التاسع الميلادي ـ والذي هو عهد النظّام والجاحظ أيضا ـ إلا أن أشتاتا متفرقة من ثقافة الهند ـ كما يقول ـ كانت قد وصلتهم على غير انتظام بوساطة الفرس في الأغلب[6].

إلا أن انتشار الثقافة الهندية في العالم الإسلامي لم يكن مقتصرا كما يبدو على طريق الفرس، لأن الجاحظ يذكر في كتاب "البيان والتبيين" طريقا آخر دخلت عبره الثقافة الهندية وهو

---

[1] - الجاحظ، البخلاء، ص.٣٨.

[2] - من ذلك ما يذكره عن ابن المقفع في تقسيم البلاغة.[انظر؛ الجاحظ، البيان والتبيـين، ج١، ص ص.١١٥-١١٧]. وما يذكره أيضا من أشعار الأعراب الذين أدخلوا في شعرهم شيئا من كلام الفارسية.[انظر؛ المـصدر نفسه، ص ص. ١٤١-١٤٤].

[3] - المصدر نفسه، ج٣، ص.١٣.

[4] - المصدر نفسه، ص.١٢.

[5] - المصدر نفسه، ج١، ص.١٣٩.

[6] - مروة(حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، ص.٧٢٦.

طريق من وفد من أطباء الهند، حيث قال أن يحيى بن خالد قد اجتاب أطباء من الهند، وذكر بعضهم أمثال: "منكة" و"بازيكر" و"قلبرقل" و"سندباذ"[1].

وينقل الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين"، بعض ما جاء في صحيفة من صحف البلاغة الهندية[2]، وبعض الأقوال التي لا ينسبها لأشخاص معينين، كأن يقول: "قيل للهندي: ما البلاغة؟"[3]، أو كأن يقول: "قال بعض أهل الهند"[4]. والسبب في عدم نسبة ما ينقله إلى أشخاص معينين؛ هو لأن كتب الهند لا تنسب إلى مؤلّفيها، حسب ما يخبرنا بذلك الجاحظ فيقول: "أما الهند فإنما لهم معان مدونة، وكتب مخلّدة، لا تضاف إلى رجل معروف، ولا إلى عالم موصوف، وإنما هي كتب متوارثة، وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة"[5].

ويذكر الجاحظ من علوم أهل الهند؛ الحساب وعلم النجوم والطب، ويصفهم بأن لهم أسرار الطب وعلاج فاحش الأدواء، ويصف الخط الهندي بأنه خط جامع لحروف اللغات، ويذكر أن لهم الشعر الكثير والخطب الطوال، وأن كتاب "كليلة ودمنة" لهم. كما يذكر من صناعاتهم؛ خرط التماثيل ونحت الصور بالأصباغ وصناعة السيوف ويذكر أنهم ألعب الناس بها وأحذقهم ضربا بها، ويصف لعبة الشطرنج الهندية الأصل بأنها أشرف لعبة وأكثرها تدبيرا وفطنة، ويصف غناءهم ورقصهم وآلات طربهم، ويمدح أخلاقهم ويستحسن جمالهم وهندامهم[6].

مجمل القول في مناهل الجاحظ:

ومجمل القول أن الجاحظ قد نهل من مصادر مختلفة؛ حصرناها في القرآن والحديث والشعر العربي، وكتب الهند والفرس واليونان، وكذلك نهل من المنازعات الكلامية التي نشطت بين الفرق في عصره، لاسيما فرقة المعتزلة التي ينتمي إليها. وأضاف الجاحظ إلى كل هذا؛ خبراته الشخصية التي تتمثل في الإستماع، والمشاهدة العينية التي تعتمد المراقبة والملاحظة، والتجربة والإختبار، وكون من "الكل" مذهبا متناسقا، سنتعرف على مجمل الآراء التي يتكون منها في الفصل القادم.

---

[1] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.٩٢.

[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - المصدر نفسه، ص.٨٨.

[4] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] - المصدر نفسه، ج٣، ص.٢٧.

[6] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٥٥٦.

الفصل الثاني

مذهب الجاحظ ومجمل آرائه

نريد في هذا الفصل جمع أهم أفكار الجاحظ من آثاره التي تسنى لنا العثور عليها، وتبويبها بحيث تبدو في شكل متسق منظم يربط بعضها بعضا. فأفكار الجاحظ لم تحظ بهذا الإهتمام، بحيث توضع في شكل نسق مذهبي. فقد تشير مصادر متنوعة إلى أفكار هذا الرجل الموسوعي؛ ولكنها إشارة تجعل من هذه الأفكار كما مشتتا مبعثرا، فتبدو وكأنها مقطوعة عن أصولها، تنقصها الوحدة والإنسجام، مما أوحى إلى القارئ بوجود التناقض والتضارب فيها، من جهة؛ كما هو الحال في قول الجاحظ بحرية الإختيار إلى جانب قوله بنظرية الطباع التي توحي بالجبر؛ ومن جهة أخرى سلب الجاحظ حقه في تسميته فيلسوفا، لأن الفلسفة نظام فكري متماسك محكم البناء والتصميم، أو هي البحث الذي يجعل المعرفة البشرية تتمحور على مبادئ محددة، وإن اختلفت من فيلسوف إلى آخر.

ولا بد من الإشارة إلى أن الجاحظ لايجب مقاربته بفلاسفة العصر الحديث والمعاصر، حيث ازداد الفكر البشري نضجا، وازدادت الأبحاث الفلسفية عمقا وتخصصا. إنما يقارن الجاحظ بأمثال أفلاطون وأرسطو وغيرهما من المتقدمين، وبأمثال العلاف والنظام والكندي والفارابي وغيرهم من المعاصرين له أو قريبي العهد من العصر الذي عاش فيه، حيث كانت الفلسفة تتخذ معنى مختلفا للمعنى الذي تتخذه اليوم.

كانت الفلسفة تعني عند اليونان المعرفة العقلية أو العلم بأوسع معانيه، وكان هذا العلم مقسما عند أرسطو إلى قسمين: قسم يهتم بالإلهيات، وقسم يهتم بالطبيعيات. والجاحظ قد عالج موضوعات ميتافيزيقية عندما تحدث عن ا ، الخالق، وكيفية معرفته، وما هي صفاته، وتحدث عن علاقته بالإنسان: خلقا ثم تكريما ثم إرشادا وهداية بواسطة الرسل والأنبياء، وما يتفرع عن هذه المسائل من حديث عن نظرية المعرفة، وعن التكليف والإستطاعة وحرية الإختيار والعدل واللطف الإلهيين. كما عالج الجاحظ إلى جانب الموضوعات الميتافيزيقية؛ الطبيعيات، فصنف الكائنات، ودرسها فوجد فيها طبائع تسيرها، وإن شئنا أن نعبر عن الطبائع بلغة العصر لقلنا هي القوانين التي تتحكم في الظواهر، والتي حاول الجاحظ معرفتها، وهي محاولة رائدة بالنسبة للعصر الذي عاش فيه.

ولم يتناول الجاحظ بالبحث الإلهيات والطبيعيات فحسب بل ربط بين هذين القسمين ربطا محكما، عندما جعل ما يجد في الطبيعة من التدبير المحكم والحكمة البالغة والصنعة الدقيقة؛ دليلا على حكمة ا ولطفه بالعباد.

بل إن الجاحظ قد نجد من اهتماماته ما يجعله مقتربا من بعض الإتجاهات التي وجدت في العصر الحديث. فقد اهتم الجاحظ بطبيعة المعرفة، وبطرقها، وبدور الشك في الوصول إلى

اليقين، وبنقد المعرفة الحسية، ونقد العقل بتبيان الأعراض التي تنقص مـن فعاليتـه، وبالتـالي الحديث عن حدود العلم البشري. وبحوث الجاحظ هذه تقربه من أحد الإتجاهات الفلسفية الحديثـة وهي الفلسفة النقدية.

واهتم الجاحظ بملاحظة سلوك الناس، وتحليل نفسياتهم، محاولا معرفة الأسس التي تقـوم عليها الأخلاق. وذلك مبثوث في كتبه ورسائله التي نذكر منها: كتابه "البخلاء"، وكتاب "القيـان"، وكتاب "النساء"[1]، ورسالة "فضل مابين العداوة والحسد"، ورسالة "الوكلاء"، ورسالة "مدح التجـار وذم عمل السلطان"، وكتاب "المعلمين"، ورسالة "مفاخرة الجواري والغلمـان"، ورسـالة "النبـل والتنبل وذم الكبر"، ورسالة "الحاسد والمحسود"، ورسالة "كتمان السر وحفظ اللسان"[2]، ورسـالة "مناقب الترك"، ورسالة "فخر السودان على البيضان"، وكتاب "الحجـاب"، وكتـاب "ذم أخـلاق الكتاب"[3]، وغيرها. والجاحظ بهذا الإهتمام يقترب من الإتجاه المعروف بفلسفة القيم.

وبحوث الجاحظ الجمالية زادته اقترابا من هذا الإتجاه، فقد تناول مفهوم الجمال، وتحـدث عن مظاهره في المرأة؛ وقد ذكرنا بعض رسائله في هذا المجال، كما تحدث عن مظاهر الجمال في الشعر والخطابة واللغة، وكتابه "البيان والتبيين" بحث في ذلك.

وإن كان المفكر لا يسمى فيلسوفا إلا عندما تكون أفكاره ذات قيمة بالغة لما هي عليه مـن أصالة ولما تنطوي عليه من اهتمام بالمشكلات الإنسانية؛ ولا يعد ذلك كافيا لتـسميته فيلـسوفا، حتى تكون بحوثه ذات طابع عقلاني؛ نقول إن كانت هذه هي الـشروط التـي تجعـل الباحـث فيلسوفا؛ فإن الجاحظ لكذلك، فهو قد عالج بالبحث كثيرا من المشاكل التي تتصل بالإنسان، وكُتب لـه فضل السبق في كثير من الأفكار، كنظريته المميزة في المعرفة، ونظريتـه الأصـيلة فـي الإمامة، وتطبيقه المنهج التجريبي في الأبحاث الطبيعية، وإسهاماته بوضع أسـس علـم البيـان العربي. والجاحظ في كل ما كتب إنما كان "يعلّم العقل أولا والأدب ثانيا"[4]، فالطابع العقلي واضح القسمات في آثار الجاحظ؛ فأول آيات القرآن على ضوء العقل، ورفض كل ما ينكره العقل مـن أساطير وخرافات حيكت حول الجن والإنسان والحيوان والظواهر الطبيعية.

لهذا كله نريد جمع شتات ما تفرق من أفكار الجاحظ، وضم بعضها إلى بعض، وتنـسيقها في مذهب متكامل، نطلق عليه اسم الجاحظية، وهو الإسم التقليدي المعروف به مذهب الجـاحظ،

---

[1] - نجد هذين الكتابين ضمن إحدى عشرة رسالة من تراث الجاحظ، جمعها الدكتور علي أبوملحم تحت عنوان: "رسائل الجاحظ ـ الرسائل الكلامية. وقد سبقت الإشارة إلى هذا المصدر.

[2] - ونجد هذه الرسائل ضمن إحدى وعشرين رسالة، جمعها الدكتور علي أبوملحم تحت عنوان: "رسائل الجاحظ ـ الرسائل الأدبية. وقد سبقت الإشارة إلى هذا المصدر.

[3] - ونجد هذه الرسائل ضمن عشرة رسائل، جمعها الدكتور علي أبوملحم تحت عنـوان: "رسـائل الجـاحظ ـ الرسائل السياسية. وقد سبقت الإشارة إلى هذا المصدر.

[4] - انظر؛ ياقوت الحموي، المصدر السابق، ص. ١٠٣.

والذي أطلقه عليه القدماء أمثال "الشهرستاني" في كتابه "الملل والنحل"[١]، و"البغدادي" في كتابيه "الفرق بين الفرق"[٢] و"كتاب الملل والنحل"[٣]، و"ابن المرتضى" في كتابه "المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل"[٤]، وغيرها.

إلا أن هؤلاء القدماء يكتفون بذكر آراء الجاحظ الكلامية دون سواها، ولذا سنتجاوز ما يعنيه القدماء بالجاحظية، ونعدها ـ نحن ـ مذهب الجاحظ المتكامل النواحي.

أولا: الجاحظ مفسرا:

ذكرنا أن التفسير نوعان: تفسير بالمأثور أو التفسير الإتباعي، وأهم من يمثل هذا الإتجاه؛ الحنابلة الذين يرون "أنه من الواجب أن يفسر القرآن تفسيرا حرفيا، بمقتضى المعنى الظاهري للنص اللفظي (...) وقد تحول هذا الرأي المتزمت إلى اتجاه، عرف بالمدرسة الظاهرية[5]، كان "ابن حزم"[٦] و"ابن تيمية" في طليعة رجالها، والذين رفضوا سبل التأويل للمتشابه في آيات القرآن"[٧]. والنوع الثاني من التفسير هو التفسير العقلي ويمثل هذا الإتجاه المعتزلة "الذين أبدوا حماسهم المبكر لمثل هذا العمل الذي افتتحه "واصل بن عطاء" بكتابه "معاني القرآن"[٨]، بينما

---

[١] - انظر؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص.٧٥.

[٢] - انظر؛ البغدادي(عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، ص.١٧٥.

[٣] - انظر؛ البغدادي(عبد القاهر)، الملل والنحل، تحقيق وتقديم وتعليق ألبير نصري نادر، ط.٣(بيروت: دار المشرق ش م م،١٩٩٢م). ص.١٢٣.

[٤] - انظر؛ ابن المرتضى (أحمد بن يحيى)، المصدر السابق، ص.٣٨. ونلاحظ هنا أن لفظة "الجاحظية" أطلقت على أرض للجاحظ أقطعه إياها ابن الزيات.

[5] - **الظاهرية:** الذين رفضوا تأويل المتشابه في القرآن، وتماثل الظاهرية الحشوية التي أنكرت رد المتشابه إلى المحكم. ويطلق على الظاهرية أيضا: أصحاب الأثر. والظاهرية مشتقة من الظاهر، فظاهر النص ما تدل عليه ألفاظه، بخلاف باطن النص، وهو ما تشتمل عليه ألفاظه من معان خفية وعميقة، ويعد ابن حنبل وابن حزم وابن تيمية رواد هذه المدرسة. [انظر؛ الراوي(عبد الستار)، المرجع السابق، ص.٧٢].

[٦] - **ابن حزم الظاهري:** هو علي بن أحمد (٩٩٤-١٠٦٣م)؛ فقيه وشاعر وفيلسوف ومؤرخ ومتكلم أندلسي، ولد في قرطبة. اشترك في حرب غرناطة وصار وزيرا للمستظهر سنة١٠٢٣، وبعد مقتله اعتزل السياسة وانصرف إلى التأليف. له "طوق الحمامة" الذي يتأثر بأفلاطون، و"الفصل في الملل والأهواء والنحل" الذي يعد أول تاريخ مقارن للأديان. [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.٩].

[٧]- الراوي(عبد الستار)، المرجع السابق، ص ص.٧٢-٧٣.

[٨] - يذكر صاحب "وفيات الأعيان" أن لواصل بن عطاء كتاب بعنوان "معاني القرآن". [انظر؛ ابن خلكان، المصدر السابق، ج٦، ص.١١].

تتابعت أعمال المعتزلة التفسيرية عبر حياتهم المذهبية (...) وكثفوا جهدهم باتجاه المتشابه وتجاوز الظاهرية"[١].

وكان الجاحظ يميل إلى التفسير بالرأي، فقد اجتهد برأيه في تفسير بعض الآيات من القرآن الكريم، وهو يقر بالمجاز في القرآن مستندا إلى ما في لغة العرب من مجاز، وهذه بعض النماذج لهذا التفسير عند الجاحظ :

١ ـ تفسير الآية "**ويخلق ما لا تعلمون**"[٢]:

يقول في تفسيرها: ".. يتجه هذا الكلام في وجوه: أحدها أن تكون ها هنا ضروب من الخلق لا يعلم بمكانهم كثير من الناس (...) أو يكون ا عز وجل إنما عنى أنه خلق أسبابا، ووهب عللا، وجعل ذلك رفدا لما يظهر لنا ونظاما"[٣]؛ ويستدرك على بعض المفسرين الذين قالوا: "من أراد أن يعرف معنى قوله (ويخلق ما لا تعلمون) فليوقد نارا في وسط غيضة، أو في صحراء برية ثم ينظر إلى ما يغشى النار من أصناف الخلق من الحشرات والهمج فإنه سيرى صورا، ويتعرف خلقا لم يكن يظن أن ا تعالى خلق شيئا من ذلك العالم "[٤]؛ يستدرك الجاحظ على هذا الرأي فيقول: "على أن الخلق الذي يغشى ناره يختلف على قدر اختلاف مواضع الغياض والبحار والجبال، ويعلم أن ما لم يبلغه أكثر وأعجب، وما أرد هذا التأويل، وإنه ليدخل عندي في جملة ما تدلّ عليه الآية "[٥].

٢ ـ تفسير الآية "**إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم، طلعها كأنه رؤوس الشياطين**"[٦]:

وهو في تفسيره هذه الآية، يبدأ بعرض مواقف غيره في تفسير "رؤوس الشياطين" فيحصر هذه المواقف في رأيين:

ـ فمنهم من يرى "أن رؤوس الشياطين ثمر شجرة تكون ببلاد اليمن، لها منظر كريه"[٧]، ولم ينسب الجاحظ هذا الرأي إلى أحد بل اكتفى بقوله "زعم ناس"[٨]، والجاحظ يرفض هذا التفسير لقوله: "والمتكلمون لا يعرفون هذا التفسير"[٩]، وهو أحد هؤلاء المتكلمين.

---

[١] - الراوي(عبد الستار)، المرجع السابق، ص.٧٣.

[٢] - سورة النحل:٨ .

[٣] - الجاحظ ، الحيوان، ج٢، ص.١١٠.

[٤] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[٥] - المصدر نفسه، ص ص.١١٠-١١١.

[٦] - سورة الصافات:٦٤-٦٥ .

[٧] - الجاحظ ، الحيوان، ج٦، ص.٢١١.

[٨] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[٩] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ـ أما الرأي الثاني وهو رأي الجاحظ أيضا؛ فهو رأي المتكلمين الذين "قالوا: ماعنى إلا رؤوس الشياطين المعروفين بهذا الإسم، من فسقة الجن ومردتهم (...) ومخرج الكلام يدل على التخويف بتلك الصورة، والتفزيع منها "[1]. ويرد الجاحظ على من طعنوا في هذا الرأي وقالوا: "كيف يكون الشأن كذلك، والناس لا يفزعون إلا من شيء هائل شنيع، قد عاينوه، أو صوره لهم واصف صدوق اللسان، بليغ في الوصف. ونحن لم نعاينها ـ أي الشياطين ـ ولا صورها لنا صادق. وعلى أن أكثر الناس من هذه الأمم التي لم تعايش أهل الكتابين وحملة القرآن من المـسلمين، ولم تسمع الإختلاف، لا يتوهمون ذلك، ولا يقفون عليه، ولا يفزعون منه. فكيف يكون ذلك وعيدا عاما؟"[2]، ويرد الجـاحظ على هذا الطعن قائلا: "إن كنا نحن لم نر شيطانا قطّ ولا صور رؤوسها لنا صادق بيده (...) ففي إجماع المسلمين والعرب وكل من لقيناه على ضرب المثل بقبح الشيطان، دليل على أنه في الحقيقة أقبح من كل قبيح، والكتاب إنما نزل على هؤلاء الذين قد ثُبت في طبائعهم بغاية التثبت"[3].

وأساس هذا التفسير عند الجاحظ كما هو واضح؛ هو التسليم بوجود المجاز في القرآن الكريم لوجود المجاز في لغة العرب التي نجد فيها قولهم: "لهو أقبح من الشيطان"[4] كما نجدهم يسمون "الجميل شيطانا، على جهة التطير له، كما تسمى الفرس الكريمة شوهاء، والمرأة الجميلة صماء، وقرناء، وخنساء، وجرباء، وأشباه ذلك، على جهة التطير له.."[5].

أما منكرو المجاز وأصحاب الظاهر؛ فإن الجاحظ يسخر منهم، ويذكر منهم "ابن حائط"[6] وبعض جهال الصوفية، الذين يستندون إلى الآية (وأوحى ربك إلى النحل)[7]، فيزعمون أن في النحل أنبياء، ويستندون إلى قوله تعالى: (وإذ أوحيت إلى الحواريين)[8]، فيزعمون أن الحواريين

---

[1] - المصدر نفسه، ص ص.٢١١-٢١٢.

[2] - المصدر نفسه، ص.٢١٢.

[3] - المصدر نفسه، ص ص.٢١٢-٢١٣.

[4] - المصدر نفسه، ص.٢١٣.

[5] - المصدر نفسه، الصفحة نفسه.

[6] - **ابن حائط:** "كان من المعتزلة المنتسبة إلى "النظّام"، حيث تابعه في القول بالطفرة، وفي نفي الجزء الـذي لا يتجزأ، وفي نفي قدرة ا تعالى على الزيادة في نعيم أهل الجنة أو في عذاب أهل النار،ثم إنه شبه عيـسى بـن مريم بربه، وزعم أنه الإله الثاني، وأنه هو الذي يحاسب الخلق في القيامة. وقال بالتناسخ. [انظـر؛ البغـدادي، الفرق بين الفرق، ص.٢٢٨؛ ص.٢٧٣].

[7] - يشير الجاحظ إلى قوله تعالى: "**وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتـا ومـن الـشجر وممـا يعرشون**". سورة النحل:٦٨.

[8] - يشير الجاحظ إلى قوله تعالى: "**وإذ اوحيتُ إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي، قالوا آمنّا واشهد بأننـا مسلمون**" سورة المائدة:١١١.

كانوا أنبياء[1]. ويرد الجاحظ على هؤلاء بأنهم إن كانوا مسلمين فليس هذا قول أحد من المسلمين، وإن كانوا غير مسلمين فيعيب عليهم اتخاذهم الحجة على نبوة النحل كلاما هو عندهم باطل[2]، ويعني أنهم لا يؤمنون بالقرآن ولكنهم يحتجون بآياته.

ويذكر الجاحظ "أبا العالية" في كتاب الحيوان على أنه من منكري المجاز أيضا، وقال عنه الجاحظ أنه كان يكره قول القائل: "كنتُ في جنازة، وقال: قلْ تبعتُ جنازة. كأنه ذهب إلى أنه عنى أنه كان في جوفها"[3]، ويعلق الجاحظ على ذلك قائلا: "والناس لا يريدون هذا، ومجاز هذا الكلام قائم، وقد كرهه أبو العالية "[4].

إن الجاحظ على غرار المعتزلة يسلّم بوجود المجاز في القرآن وغيره، حتى أنه يقول بعد أن يذكر الآية (**يخرج من بطونها شراب**)[5] أن "العسل ليس بشراب وإنما هو شيء يحول بالماء شرابا، أو بالماء نبيذا، فسماه ـ أي الله عز وجلّ ـ كما ترى شرابا، إذ كان يجيء منه الشراب "[6].

٣ ـ تفسير الآية "**واتخذ الله إبراهيم خليلا**"[7]:

إن الجاحظ لا يرضى بتفسير يخالف نزعته العقلية أو يوحي بشيء يخالف التوحيد، ويوهم بالتشبيه، ولو كان من أصحابه المعتزلة؛ فقد ذكر في رسالة "الرد على النصارى" أن "النظام" أخطأ في تفسير هذه الآية؛ فقال: "قد كان إبراهيم بن سيار النظام يجيب بجواب، وأنا ذاكره إن شاء الله، وعليه كانت [عمدة] علماء المعتزلة، ولا أراه مقنعا ولا شافيا، وذلك أنه كان يجعل "الخليل" مثل الحبيب، مثل الولي، وكان يقول: خليل الرحمن مثل حبيبه ووليه وناصره، وكانت الخلة والولاية والمحبة سواء"[8]. بينما يفسر الجاحظ كلمة "الخليل" تفسيرا طريفا، وكان يقصد من وراء ذلك تنزيه الله عز وجل من كل ما يوحي بالتشبيه أو الشرك، فيقول: "إن إبراهيم صلوات الله عليه، وإن كان خليلا، فلم يكن خليلَه بخُلّة كانت بينه وبين الله تعالى، لأن الخُلّة[9] والإخاء

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.٤٢٤.

[2] - المصدر نفسه، ص.٤٢٥.

[3] - المصدر نفسه، ج١، ص.٣٤٢.

[4] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] - سورة النحل: ٦٩.

[6] - الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.٤٢٥.

[7] - سورة النساء: ١٢٥.

[8] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٢٧٥.

[9] "**الخُلة**" بالضم: الصداقة والمحبة التي تخللت القلب فصارت خلاله أي في باطنه، والخليل: الصديق. ويقال: إنه لكريم الخل والخلة كلاهما بالكسر: أي كريم المصادقة والموادة والإخاء. [انظر؛ ابن منظور، المصدر السابق، ج١١، ص.٢١٧].

والصداقة والتصافي والخاطة وأشباه ذلك منفية عن الله تعالى عز ذكره، فيما بينه وبين عباده (...) ويجوز أن يكون إبراهيم خليلا بالخَلّة[1] التي أدخلها الله على نفسه وماله، وبين أن يكون خليلا بالخَلّة وأن يكون خليلا بخُلّة بينه وبين ربه؛ فرق ظاهر، وبوْن واضح، وذلك أن إبراهيم عليه السلام اختل في الله تعالى اختلالا، لم يختلله أحد قبله، لقذفهم إياه في النار، وذبحه ابنه، وحمله على ماله في الضيافة والمواساة والأثرة، وبعداوة قومه، والبراءة من أبويه في حياتهما وبعد موتهما، وترك وطنه، والهجرة إلى غير داره ومسقط رأسه، فصار لهذه الشدائد مختلا في الله، وخليلا في الله، والخليل والمختل سواء في كلام العرب.."[2]، ويستشهد الجاحظ على صحة تفسيره هذا بكلام العرب فيقول: "والدليل على أن يكون "الخليل" من الخُلة كما يكون من الخَلة، قول زهير بن أبي سلمى وهو يمدح هرما:

وإن أتاه خـليل يـوم مسـغبة يقول لا عاجز مالي ولا حرم

(...) وهو لا يمدحه بأن خليله وصديقه يكون فقيرا سائلا، يأتي يوم المسألة ويبسط يده للصدقة والعطية، وإنما الخليل في هذا الموضع، من الخَلة والإختلال، لا من الخُلة والخلال.."[3].

هذه بعض النماذج من تفسير الجاحظ، اقتصرنا على ذكرها لئلا يخرج البحث عن نطاق ما حددنا له، بينما في آثار الجاحظ نماذج أخرى يتطلب إحصاؤها بحثا مستقلا.

لكن هذه النماذج التي ذكرنا كـافية لإلقاء الضوء على منهجية الجاحظ في التفسير، فهـي تدل على منهجه العقلي، الذي يعتمد على المعقول أكثر مما يعتمد على المنقول، يظهر ذلك فـي لجوء الجاحظ إلى التبرير والتعليل وإعطاء الحجج. كما يعتمد على التسليم بوجود المجـاز فـي

---

[1] - **الخَلّة** بفتح الخاء: الحاجة والفقر. يقال: به خلة شديدة، أي خصاصة. ويقال في الدعاء للميت: اللهـم اسـدد خلته، أي الثلمة التي ترك وأصله من التخلل بين الشيئين. [انظر؛ المصدر نفسه، ص.٢١٥]. والخليل بهذا المعنى هو الفقير.

[2] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ص.٢٧٦-٢٧٧. ويشير ابن منظور في لسانه إلى هذا الإختلاف في تفسير كلمة "الخليل" التي في شأن "إبراهيم" عليه السلام؛ فيقول: "الخليل: الصديق، فعيل بمعنى مفاعل، وقد يكون بمعنى مفعول(...) لأن خلته كانت مقصورة على حب الله تعالى فليس فيها لغيره متسع ولا شركة مـن محـاب الـدنيا والآخرة، وهذه حال شريفة لا ينالها أحد بكسب ولا اجتهاد، فإن الطباع غالبة، وإنما يخص الله بها من يشاء مـن عباده مثل سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. ومن جعل "الخليل" مشتقا من الخلة وهـي الحاجـة والفقر؛ أراد إنني أبرأ من الاعتماد والافتقار إلى أحد غير الله عز وجل". [ابن منظور، المصدرالـسابق، ج١١، ص.٢١٧].

[3] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٢٧٧. وفي لسان العرب إشارة إلى قول زهير بن أبي سلمى بهذا المعنـى، حيث يقول: "الخلة بالفتح: الحاجة والفقر .. ورجل مخل ومختل وخليل وأخل: معدم فقير محتاج. قال زهير:

وإن أتاه خـليل يـوم مسـغبة يقول لا غـائب مالي ولا حرم

.. يعني بالخليل: المحتاج الفقير المختل الحال، والحـرم الممنـوع". [ابـن منظـور، المصدرالـسابق، ج١١، ص.٢١٥-٢١٦].

القرآن، شريطة عدم الخروج عما تقتضيه اللغة العربية التي نزل القرآن بها، فيؤول الآيات التي يتعارض ظاهرها مع العقل، فيترك المعنى الأصلي ويأخذ بالمعنى المجازي، إذا كـان المعنـى "الأول لا يجوز على ا تعالى، والثاني جائز عليه (...)[لذا] صار الواجب أن نحكـم ـ كمـا يقول ـ بالفرع والمجاز، وندع الأصل"[1]. ويظل الجاحظ يسير على هذا المنحى والمـذهب فـي جميع آيات التنزيه، فيقول: "إنا لم نعد هذا المذهب في قوله [تعالى] (ناضرة) (وجاء ربك والملك صفا صفا) وفي قوله: (وهو ا في السموات وفي الأرض).."[2]

ويمكن أن نكتشف مما سبق، أن التفسير عند الجاحظ إضافة إلى ما ذكرنا؛ كان يمتاز بما يمكن أن نسميه: النسبية في التأويل، فهو يقبل الإحتمالات الممكنة لتفسير الآية الواحدة، كما تدل هذه العبارة السالفة الذكر: "وما أرد هذا التأويل، وإنه ليدخل عندي في جملة ما تدل عليه الآية"، أو قوله: "ينبغي أن يكون سبيلنا في من بعدنا سبيل من قبلنا فينا، مع أنّا قد وجدنا من العبرة أكثر ما وجدوا كما أن من بعدنا يجد من العبرة أكثر مما وجدنا"[3]. وهذا منهج علمي، عرفه الجاحظ، من شأنه أن يقلل من الوقوع في الخطأ، ويترك للأجيال الآتية الإختيار من بين تلك الممكنات ما يناسب التطور الذي ستبلغه المجتمعات.

وعالج الجاحظ مسألة؛ ندرجها هنا ـ وإن كانت من مسائل علم الكلام ـ لعلاقتها بآي القرآن، ونعني بها مسألة "إعجاز القرآن"، فقد ورد في القرآن تحد وجه للناس[4]، فلم يستطع أحد محاكاة سور القرآن وآياته، ورغم وجود محاولات، إلا أنها لم ترق إلى مستوى القرآن، وفشلت في مماثلة سورة أو آية.

وقد ناضلت المعتزلة ضد الإرتيابية[5]، من أجل تأكيد إعجاز القرآن. والجاحظ هو أول من فحص من المعتزلة بلاغة القرآن، مبينا إعجازه في هذا المجال، وذكر أن درجة بلاغة القرآن متقدمة لم يعهد العرب لها مثيلا. وفي ذلك يقول الجاحظ: "وفي كتابنا المنزل الذي يدلنا على أنه

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ص.٢٣٥-٢٣٦.

[2] - المصدر نفسه، ص.٢٣٦. وقد أشار الجاحظ إلى الآيات التالية: "**وجوه يومئذ ناضرة إلـى ربهـا نـاظرة**". [سورة القيامة:٢١-٢٢]؛ "**وجاء ربك والملك صفا صفا**". [سورة البلـد:٦٤]؛ "**وهـو ا فـي الـسموات وفـي الأرض**". [سورة الأنعام:٣].

[3]- الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٩٣.

[4]- نشير هنا إلى قوله تعالى: "**وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شـهداءكم من دون ا إن كنتم صادقين. فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها النـاس والحجـارة أُعـدت للكافرين**". [سورة البقرة: ٢٣-٢٤]. وأيضا قوله تعالى: "**قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هـذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا**". [سورة الإسراء: ٨٨].

[5]- **الإرتيابية** من الريب والإرتياب، وقد ذكر "الريب" في الآية السابقة، وهو الشك.

صدق، نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد، مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به "[1].

والجاحظ في هذه المسألة أي مسألة إعجاز القرآن؛ يخالف أستاذه "النظّام"، الذي كان يرى ـ على حد قول الجاحظ ـ أن القرآن ليس تأليفه بحجة وليس ببرهان ولا دلالة[2]، ويعني بذلك أن نظم القرآن وبلاغته ليسا معجزة للنبي وليسا دليلا على النبوة، وإنما إعجازه كائن في "الإخبار عن الأمور الماضية والآتية"[3].

ولا أدلّ على مخالفة الجاحظ لأستاذه في هذه المسألة؛ من قوله: "كتبتُ.. كتابا أجهدتُ فيه نفسي وبلغتُ منه أقصى ما يمكن مثلي في الإحتجاج للقرآن والرد على طعان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي ولا لحديثي ولا لحشوي، ولا لكافر مباد ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب "النظّام" ولمن نجم بعد "النظّام" ممن يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة"[4].

واشتهر "النظّام" في مسألة "إعجاز القرآن" أيضا بقوله **بالصرفة**، وتعني أن ا "صرف أوهام العرب عن محاولة معارضة القرآن"[5]. ويبدو أن الجاحظ لم يعرض للنظّام في القول بالصرفة فقد كان هو نفسه يرى في الصرفة وجها من وجوه الإعجاز، إلا أن للصرفة عنده تأويلا آخر غير ما نجده عند "النظّام"؛ فالصرفة عنده تهدف إلى إبعاد أهل الشغب عن محاولة المعارضة، وحتى لا يأتي ما أتيح لهم من ذلك "مضطربا ولا ملفقا ولا مستكرها"[6].

ويشرح "الحـاجري" رأي الجاحظ هذا بقوله: "لم يذهب الجاحظ مطلقا في قوله بالصرفة إلى أن معارضة القرآن .. كانت مما يمكن أن يدخل في قدرة العرب لو لم يصرفوا عنها، فإنما كانت هذه الصرفة عنده بابا من التدبير الإلهي لامتناع أي شبهة يمكن أن تعلق بأحد من هذا القـبيل (...) فالصرفة عنده ليست قائمة إذن على أن القرآن غير معجز في نفسه كهذا الذي يحكى عن "النظّام".. وإنما هي تهدف.. إلى أن لا يكون لأهل الشغب متعلق حين يحاول المعارضة محاول، فيأتي بما يتاح له من ذلك مضطربا أو ملفقا أو مستكرها (...) ومهما يكن

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص.٩٠.

[2] - انظر؛ الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٦٦.

[3] - الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ص.٥٦-٥٧.

[4] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٦٦.

[5] - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.٢٦٩؛ ج٤، ص.٨٩. إن إعجازالقرآن عند "النظّام" كائن في الإخبارعن الغيب، وفي "صرف الدواعى عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبرا وتعجيزا، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما". [الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ص.٥٦-٥٧].

[6] - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.٢٦٩.

من أمر فالصرفة عند الجاحظ لم تكن لتتعارض مع القول بأن القرآن معجز في نفسه، وأن إعجازه في نظمه وبديع تأليفه وغريب تركيبه"[١].

وهكذا فالإعجاز هنا مزدوج؛ فالقرآن من جهة معجز في نظمه وبلاغته، حتى أن العرب قد عجزت عن معارضته بعد أن تحداها النبي في ذلك، "مع ما فيها من الشعراء والخطباء والبلغاء والدعاة والحلماء وأصحاب الرأي والمكيدة والتجارب والنظر في العاقبة"[٢]، والقرآن من جهة أخرى معجزمن جهة صرف الدواعي عن معارضته.

ويذكر الجاحظ أمثلة أخرى توضح نظرية "الصرفة" هذه؛ فلولا الصرفة لما اجتمع أهل دار "سليمان" عليه السلام، وخاصته، ومن يخدمه من الجن والإنس والشياطين على الإطباق بأنه حي[٣]. ولولا الصرفة لما جهل "سليمان" وهو إما بالشام وإما بسواد العراق؛ موضع ملكة "سبأ" باليمن التي أخبره الهدهد بأمرها، مع قرب دارها واتصال بلادها، وليس دونها بحار ولا أوعار، مع ما ملّكه ا على الجن فضلا عن الإنس، وعلّمه منطق الطير وسخّر له الرياح[٤]. ولولا الصرفة كذلك لعرف "يعقوب" مكان ابنه "يوسف"، ولعرف "يوسف" مكان أبيه، ولكنهما صرفا عن ذلك؛ مع أن "يعقوب" كان أنبه أهل زمانه، لأنه نبي ابن نبي، وكان "يوسف" وزير ملك مصر من النباهة بالموضع الذي لا يدفع، وله البريد الذي يجيء بالأخبار[٥]. وكذلك يفسر الجاحظ بالصرفة؛ عدم اهتداء "موسى" عليه السلام وقومه في بلاد التيه وضلالهم أربعين عاما في مقدار فراسخ يسيرة ولا يهتدون إلى المخرج[٦].

ثانيا: الجاحظ محدثا:

كنا تحدثنا عن أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة، لما لهؤلاء من تأثير مباشر أو غير مباشر على فكر الجاحظ. والأئمة الأربعة مفكرون، ربطتهم بالمعتزلة علاقة ما، حسنت تارة وساءت أخرى. وأن معتزلة "البصرة" ـ والجاحظ منهم ـ قد وجدت في الفقه الحنفي طابعا

---

[١] - الحاجري(طه)، المرجع السابق، ص.٣٢٣.

[٢] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٥٣.

[٣] - انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص.٩٢. والجاحظ هنا يشير إلى قوله تعالى في شأن نبيـه سـليمان: "**فلمـا قضينا عليه الموت ما دلّهم على موته إلا دابة الأرض تأكل منسأته، فلما خر تبينت الجن أن لو كانوا يعلمـون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين**". [سورة سبأ:١٤].

[٤] - انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص.٨٦. والجاحظ هنا يشير إلى قوله تعالى في شأن الهدهد:"**فمكـث غيـر بعيد، فقال أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبإ بنبإ يقين**". [سورة النمل:٢٢].

[٥] - انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص.٨٦.

[٦] - انظر؛ المصدر نفسه، ص ص.٨٦-٨٧.

عقلانيا يلائم خطّها المنهجي[1]، ومما يدل على أن الجاحظ كان يفضل "أبا حنيفة" من بين الفقهاء الأربعة؛ قوله: "قد تجد الرجل يطلب الآثار وتأويل القرآن، ويجالس الفقهاء خمسين عاما، وهو لا يعد فقيها، ولا يجعل قاضيا، فما هو إلا أن ينظر في كتب أبي حنيفة، وأشباه أبي حنيفة، ويحفظ كتب الشروط في مقدار سنة أو سنتين (...) حتى يصير حاكما على مصر من الأمصار، أو بلد من البلدان"[2]. ويشير الجاحظ إلى "الفقه الفرضي" عند "أبي حنيفة" والذي سبق ذكره[3]؛ فيقول على لسان أحدهم: "كان أجهل الناس بما يكون، وأعرفهم بما لا يكون"[4].

وما عدا أبي حنيفة، فإن علاقة الجاحظ بأصحاب الحديث، لاسيما علاقته بالإمام "أحمد بن حنبل"؛ هي ـ كما ذكرنا ـ علاقة متوترة، تسودها الخصومة الشديدة. يطلق عليهم اسم "النابتة" المبتدعين تارة[5]، و"الحشوية" تارة أخرى[6]، ويسويهم بالعوام لمكان التقليد فيهم أحيانا[7]. ويصفهم بالجهالة والجفاء وغلظ الطبع وفساد الحس[8]، وأنهم يجرون إلى هواهم ويصدقون ما وافق رضاهم[9]، ويخص الجاحظ "ابن حنبل" بالنقد فيرميه بالعناد والكذب والقحة وقلة الإكتراث وشدة التصميم"[10].

وأصحاب الحديث يبادلون الجاحظ العداء، ويضيقون عليه، لأنه كان يمثل في عصره التيار الإعـتزالي المضاد لتيارهم. فاتهم الجاحظ في دينه، ووصف بالكذب ووضع الأحاديث، ومن أشهر من اتهمه بهذا، "ابن قتيبة[11]" الذي يقول عنه: "تجده يقصد في كتبه للمضاحيك والعبث (...) ويستهزئ من الحديث استهزاء لا يخفى على أهل العلم (...) وهو مع هذا، من أكذب الأمة وأوضعهم لحديث، وأنصرهم لباطل"[12].

---

[1] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٨.

[2] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٨٧.

[3] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٦.

[4]- الجاحظ، الحيوان، ج٣، ص.١٩.

[5]- الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٢٤٢

[6]- المصدر نفسه، ص.٦٩.

[7] - المصدر نفسه، ص.١٧٢.

[8]- المصدر نفسه، ص.٦٣.

[9]- الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٤٧٠.

[10]- بوملحم(علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.٥١.

[11] - **ابن قتيبة الدينوري:** هو أبو محمد عبد ا ، (٨٢٨م-٨٨٩م)، ويعرف بالكوفي أو الدينوري. ولد بالكوفـة وعاش زمنا في دينور قاضيا. خراساني الأصل، فقيه ومحدث ومؤرخ ونحوي وأديب. قصد البـصرة واتـصل بالجاحظ ثم انتقل إلى بغداد وتوفي فيها. له "الشعر والشعراء"، و"أدب الكاتـب"، و"عيـون الأخبـار"، و"كتـاب المعارف". [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.١٢].

[12] - ابن قتيبة (الإمام الدينوري)، تأويل مختلف الحديث، ص.٥٩.

وأما "الثعالبي" فيقول إن الجاحظ لم يكن ثقة في الحديث، و"الذهبي" يصفه بأنه كان من أصحاب البدع (...) و"أبو العيناء"[١] يعترف أنه هو والجاحظ وضعا حديث فدك وأدخلاه على الشيوخ ببغداد فقبلوه إلا ابن شيبة[٢].

أما صاحب "الفرق بين الفرق"، فيرميه بالمجون والسفه والكذب على ا والنبي والأسلاف، ويجعله شيخ المعتزلة وفيلسوفها[٣]. وينبغي أن نفهم هنا أن جعل الجاحظ فيلسوفا وشيخا للمعتزلة، ليس مدحا من "صاحب الفرق" وإنما هو مبالغة منه في ذم الرجل، لما عرف به "البغدادي" من عداء للمعتزلة وللفلاسفة. ولم يتوقف عند هذا الحد، بل رمى الجاحظ بالجهل والضلال، وسمى آراءه الكلامية فضائح، وهجاه بهذين البيتين:

لو يـمسخ الخنزير مـسخا ثانيا ما كان إلا دون قـبح الجاحظ

رجل ينوب عن الجحيم بـنفسه وهو القذى في كلّ طرف لاحظ[٤].

ولا تـفسير لتحامل المحدثين على الجاحظ سوى الخلاف الذي كان في مسألة العقل بين أهل السنة والمعتزلة، والسر في هذا العداء، بين الجاحظ والمحدثين، هو الإختلاف في منهج البحث، أو في ترتيب الأدلة، هل هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، وأما العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر؟ أم أن العقل هو الأصل في هذا الباب؟

يختار أهل الحديث الموقف الأول. أما الجاحظ فيختار كباقي المعتزلة الإنتصار للعقل، وفيما يلي تبيان لرأي الجاحظ في الأدلة الشرعية وترتيبها:

أولا: **العقل**؛ ويجعله الجاحظ أحد الأدلة، ويعده في مقدمة الترتيب، نلمح ذلك في قوله: "والتقليد مرغوب عنه في حجة العقل منهي عنه في القرآن"[٥]؛ فاحتج ـ في نبذه التقليد ـ بدليل العقل ورتّبه قبل دليل الكتاب.

ونظرية التحسين والتقبيح العقليين التي يقول بها الجاحظ، تدل على أن الجاحظ كان يجـعل الشرع تابعا للعقل، فالشرع أو الوحي يخبر عن القيمة الأخلاقية للأفعال، بأن يقول عن هذا الفعل هو شر، وعن ذاك هو خير، بينما يضطلع العقل بمهمة استدلالية يكشف من خلالها

---

[١] - **أبو العيناء:** (٨٠٧-٨٩٦م)، هو القاسم الهاشمي، ولد ونشأ في الأهواز وتوفي في البصرة. أديب وشـاعر. تلقى العلم على أبي عبيدة والأصمعي وأبي زيد. انتقل إلى بغداد واتصل بالمتوكل في سامراء. له أخبار ونـوادر في قصر الخليفة ومجالس الأمراء حفلت بها كتب الأدب. [حرفوش(بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.١٨].

[٢] - النجم (وديعة طه)، المرجع السابق، ص.٥.

[٣] - انظر؛ البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، ص.١٤٢.

[٤] - انظر؛ المصدر نفسه، ص ص.١٧٥-١٧٨.

[٥] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٧٢.

حسن الأفعال أو قبحها، فبالعقل وحده نفرق بين الخير والشر ونميز بين النفع والضرر، وفي ذلك يقول الجاحظ في معرض مدحه لعلم الكلام وهو في الحقيقة يمدح العقل: "به عرفنا حرمة الشهر الحرام والحلال المنزل، والحرام المفصل (...) وبه يستدل على صرف ما بين الشرين من النقصان، وعلى فضل ما بين الخيرين من الرجحان (...) ولولا مكانه لم يثبت للرب ربوبية، ولا لنبي حجة، ولم يفصل بين حجة وشبهة، وبين الدليل وما يتخيل في صورة الدليل. وبه يعرف الجماعة من الفرقة، والسنة من البدعة، والشذوذ من الإستفاضة"[1].

وبعد دليل العقل يستقيم دليل الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وهذا ما نلمحه في عبارات الجاحظ السابقة: "لولا مكانه لم يثبت للرب ربوبية، ولا لنبي حجة، ولم يفصل بين حجة وشبهة، وبين الدليل وما يتخيل في صورة الدليل".

٢ ـ الكتاب وهو القرآن: فإن الجاحظ يعده مرجعه الذي يستفاد منه العلم بالحلال والحرام، إذ "يعرف الحلال والحرام ـ كما يقول ـ بالكتاب الناطق"[2] وهذا ما نتبينه أيضا من هذا الوصف الذي يقول فيه عن القرآن أنه "حجة على الملحد، وتبيان للموحد، قائم بالحلال المنزل، والحرام المفصل، وفاصل بين الحق والباطل، وحاكم يرجع إليه العالم والجاهل، وإمام تقام به الفروض والنوافل، وسراج لا يخبو ضياؤه، ومصباح لا يخزن ذكاؤه، وشهاب لا يطفأ نوره، وبحر لا يدرك غوره، ومعدن لا تنقطع كنوزه، ومعقل يمنع من الهلكة والبوار، ومرشد يدل على طريق الجنة والنار، وزاجر يصد عن المحارم، ويجير يوم التحاكم"[3].

وأفضل الكتب عند الجاحظ وأكثرها نفعا وأشرفها خطرا وأحسنها موقعا؛ كتب ا تعالى ـ كما يقول ومنها القرآن ـ وذلك لما فيها من "الهدى والرحمة، والإخبار عن كل حكمة، وتعريف كلّ سيئة وحسنة.."[4]. وهذه العبارات تدل على أن القرآن ـ عند الجاحظ ـ مصدر لمعرفة الحلال والحرام.

وإذا ورد نص محكم في مسألة ما؛ فإنه لا يمكن رده، فهو يقول في مثل هذا الأمر، أن "حكمه في صعوبة فسخه وتعذر دفعه؛ حكم الإجماع إذا لاقى محكم التنزيل"[5].

ومما يدل على أن ترتيب "الكتاب" في سلّم الأدلة الشرعية يكون ـ عند الجاحظ ـ بعد دليل "العقل"؛ قوله عن أمر ما عند محاولة إثباته: "ليس في كونه ظلم ولا عبث، ولا خـطأ ولا

---

[1] - المصدر نفسه، ص.٥٤.
[2] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٢٨٥.
[3] - الجاحظ، "رسالة ذم العلوم ومدحها" نقلا عن: محمد كرد علي، المرجع السابق، ج٢، ص.٣٤٨.
[4] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٨٦.
[5] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣٢٥.

تقصير في شيء من الصفات المحمودة، ولم نجد القرآن ينكره ولا الإجماع يدفعه"[1].

فالجاحظ تحدث أولا وقبل ذكر "القرآن" و"الإجماع"؛ عن العقل الذي يقدر الظلم والعبث، ويعرف الخطأ والتقصير.

٣ ـ الحديث: وترتيبه عند الجاحظ، الثالث في سلم الأدلة الشرعية التي يذكرها مرتبة في قوله: "لاحجة إلا في عقل، أو كتاب، أو خبر"[2]. وبما أن القرآن والحديث كلاهما نص، فإن الجاحظ يشير إلى ترتيب "النصين" أثناء حديثه عن حد الزنا في مثل قوله: "جاء في ذلك من التغليظ ما لم يأت في غيره في الكتاب نصا، وفي الروايات الصحيحة"[3]. ويقصد بالروايات الصحيحة الأحاديث الصحيحة. وكما يشير إلى هذا الترتيب في قوله: "لم يكن في القرآن آية تدلّ على أن ا لم ينصب إمـاما، ولا في الخبر"[4]. ومما يدلّ على هذا الترتيب عنده أيضا؛ تقريره بأن "الحديث الصحيح" يكون دائما أقلّ شأنا من القرآن، وهذا ما يدلّ قوله في معرض حديثه عن التأويل: "الحديث لو كان صحيحا لم يكن بأبين من القرآن ولا أوضح. وقد يختلف الناس في تأويله ـ أي القرآن ـ ولا يكفرون ولا يكابرون، فكيف يكفر من غلط في تأويل حديث لو كان رده لم يكن عـاصيا"[5]. ومما سبق يدلّ على أن الجاحظ يرتب دليل "السنة" بعد دليل "القرآن"، شأنه شأن علماء الحديث.

أما فهم الجاحظ للحديث، فهو فهم يتماشى مع نزعته العقلية، حيث ينتقد الحديث من ناحية السـند ومن ناحية المتن. فهو من جهة **الإسناد؛** يرفض "أن يكون في الحديث حاطب ليل، فما كان من الأحاديث مرضي الإسناد صحيح المخرج قبِله، وما كان مسخوط الإسناد فاسد المخرج نبذه"[6]. وهو من جهة **المتن** يرفض الأخذ بالحديث الذي لا يفيد اليقين، أي لا "يشفي من الشك و[لا] يبـرئ من السقم"[7]، على حد تعبيره؛ وذلك لضعف في **متنه،** أو اختلاف في تأويل معناه. أما الخبر الذي يقبله الجاحظ فهو الخبر الصحيح وشروطه عنده، يجملها قوله: "كان واجبا أن يكون المفزع.. إلى الخبر الذي يجيء مجيء الحجة، وترك ما سوى ذلك مما لا يبرئ من سقم ولا يبرد من حيرة. وإنما الخبر الصحيح الذي لا يعتمد بضعف الإسناد، ولا يترك لضعف الأصل، ولا يوقّفُ فيه لكثرة المعارض والمناوئ"[8].

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص.١٢٥.

[2] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣١٠.

[3] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.١٦٨.

[4] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣٢١.

[5] - المصدر نفسه، ص.٣٢٥.

[6] - محمد كرد علي، المرجع السابق، ج٢، ص.٣٥٨.

[7] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣١٧.

[8] - المصدر نفسه، ص.٢٢٦.

فالخبر الصحيح هو الذي "يجيء مجيء الحجة"، ويعني الجاحظ بهذه العبارة نوعين من الأخبار: الخبر المتواتر، والخبر الذي تناقله العدد الكثير.

أما **الخبر المتواتر** فهو الذي يحمله الولي والعدو والصالح والطالح، أي جميع الناس تقريبا. ويقول الجاحظ عن الأخبار المتواترة: "فتلك لا كلفة على سامعها من العلم بتصديقها"[1].

وأما **الخبر الذي يتناقله العدد الكثير** فهو الذي يقول فيه الجاحظ: "وقد يجيء خبر أخص من هذا - أي الخبر المتواتر الذي سبق ذكره - إلا أنه لا يعرف إلا بالسؤال عنه، والمفاجأة لأهله، كقوم نقلوا خبرا، ومثلك يحيط علمه أن مثلهم في تفاوت أحوالهم، وتباعدهم من التعارف، لا يمكن في مثله التواطؤ.. وفي مثل هذا الخبر يمتنع الكذب، ولا يتهيأ الإتفاق فيه على الباطل"[2]. لأن الناس الكثيرين لا يتفقون على تخرص الخبر الواحد في المعنى الواحد في الزمن الواحد.

ثم يقول الجاحظ عن هذين الخبرين: "لما أن كان موجودا في العقول أنه قد يفتّش بعض الأمناء عن خيانة، وبعض الصادقين عن كذب، وأن مثل الخبرين الأولين لم يتعقّب الناس في مثلهما كذبا قطّ، علم أن الخبر إذا جاء من مثلهما جاء مجيء اليقين"[3].

وبهذا يكون الجاحظ معارضا لكلّ من "العلاف" و"النظّام" معا في شروط الخبر الصحيح[4].

وفي تصنيف الجاحظ للأخبار؛ خبر ثالث يضاف إلى الخبرين السابقين، يطلق عليه اسم **خبر الواحد، وهو الخبر المفرد** الذي "يحمله الرجل والرجلان ممن يجوز أن يصدق ويجوز أن يكذب"[5]. ويرى الجاحظ أن صدق هذا الخبر يتوقّف على "حسن الظن بالمخبر، والثقة بعدالته. [ولذلك] لن يقوم هذا الخبر.. مقام الخبرين الأولين أبدا"[6].

ولابد أن يقف الجاحظ من الحديث والأخبارموقفا نقديا، لأن عصره عصر ازدهرت فيه حرية الرأي، وتمازجت الثقافات، فكثر المغرضون في الدين وكثر الوضع والتحريف للأحاديث، وكذلك التأويل على الهوى.

---

[1] - المصدر نفسه، ص.٨٣.

[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] - يرى "أبو الهذيل" في شروط الخبر الصحيح أن "الحجة لا تقوم فيما غاب إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر، ولا تخلو الأرض من جماعة هم أولياء ا معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر، فهم الحجة لا التواتر، إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن يحصون عددا إذا لم يكونوا أولياء ا ، ولم يكن فيهم واحد معصوم". [الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص.٥٣]. وكذلك ذهب "النظام" إلى أن "الحجة في الإمام المعصوم". [المصدر نفسه، ص.٥٧]. وأن "الخبر المتواتر - مع خروج ناقليه عند سامع الخبر عن الحصر، ومع اختلاف همم الناقلين واختلاف دواعيها - يجوز أن يقع كذبا". [البغدادي، الفرق بين الفرق، ص. ١٤٣].

[5] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٨٣.

[6] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويشير الجاحظ إلى مسألة **الوضع**، في قوله عن يهود يثرب أنهم حسدوا المسلمين أنصارا ومهاجرين "على النعمة في الدين، والإجتماع بعد الإفتراق، والتواصل بعد التقاطع، وشبهوا على العوام، واستمالوا الضعفة، ومالؤوا الأعداء والحسدة، ثم جاوزوا الطعن وإدخال الشبهة، إلى المناجزة والمنابذة بالعداوة"[١]. ويقول في شأن النصارى: "إن هذه الأمة لم تبتل باليهود ولا المجوس، ولا الصابئين كما ابتليت بالنصارى. وذلك أنهم يتبعون المتناقض من أحاديثنا، والضعيف بالإسناد من روايتنا، والمتشابه من آي كتابنا، ثم يخلون بضعفائنا، ويسألون عنها عوامنا، مع ما قد يعلمون من مسائل الملحدين، الزنادقة الملاعين (...) فلولا متكلمو النصارى وأطباؤهم ومنجموهم ما صار إلى أغبيائنا وظرفائنا، ومجاننا وأحداثنا شيء من كتب المنانية والديصانية والمرقونية، والفلانية، ولما عرفوا غير كتاب الله تعالى وسنة نبيه (ص)، ولكانت تلك الكتب مستورة عند أهلها، ومخلاة في أيدي ورثتها. فكل سخنة عين رأيناها في أحداثنا وأغبيائنا فمن قبلهم كان أولها"[٢].

أما مسألة **التحريف** التي كانت تمس الأحاديث من طرف أصحاب المذاهب بما يوافق نزعاتهم؛ فإن الجاحظ يشير إلى هذه الظاهرة، ويمثل لها بالحديث التالي: "من كنتُ مولاه فعلي مولاه"، ويقول في شأنه بعد أن أضاف الروافض من الشيعة العبارات التالية: "اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه": "وإنما سمعنا هذه الزيادة من الشيع، ولم نجد له أصلا في الحديث المحمول"[٣].

وأما ظاهرة **التأويل للأحاديث بما يوافق الهوى**؛ فإن الجاحظ يقول في شأن "المشبهة": يصول أحدهم على من شتمه، ويسالم من شتم ربه، ويغضب على من شبه أباه بعبده، ولا يغضب على من شبه الله بخلقه، ويزعم أن في أحاديث المشبهة تأويلا ومجازا ومخارج، وأنها حق وصدقٌ (...) ولو كانت هذه الأحاديث كلها حقا كان قول النبي (ص): (سيفشو الكذب بعدي، فما جاءكم من الحديث فاعرضوه على كتاب الله) باطلا"[٤].

ويذكر الجاحظ أنه رد على المشبهة محذّرا من ظاهرة التأويل حيث يقول: "وقد كتبتُ.. في الرد على المشبهة كتابا لا يرتفع عنه الحاذق المستغني، ولا يرتفع عن الريض المبتدئ. وأكثر ما يعتمد عليه العامة ودهماء أهل التشبيه من هذه الأمور ويشتمل عليه الفضل من حشوة الناس، ويختدع به المحدثون من الجمهور الأعظم، تحريف آي كثيرة إلى غير تأويلها، وروايات كثيرة إلى غير معانيها. وقد بينت ذلك بالوجوه القريبة، والدلالات المختصرة"[5].

---

[١] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٢٥٨.

[٢] - المصدر نفسه، ص.٢٦٥.

[٣] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣٢٧.

[٤] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٢٠٧.

[5] - المصدر نفسه، ص.٢٠٩.

ولابد أن نشير ونحن في مقام الحديث عن الجاحظ المحدث؛ إلى صور من نقد الحديث عند هذا الرجل الموسوعي، حتى نتبين نزعته العقلية في هذا الميدان.

ـ يذكر الجاحظ الحديث التالي: "إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه فهو صدقة"، ولقد تقدم ذكر هذا الحديث[1]، وذكرنا أن الجاحظ قد وصف المحدثين في شأنه بنسخ الكتاب، وبالجري إلى هواهم وتصديق ما وافق رضاهم.

وإذا عدنا إلى رسالة "العباسية" للجاحظ، فإننا نجد صورة رائعة من نقد الحديث عنده، ويعرض هذه الصورة في شكل جدل يجريه بينه وبين خصوم لا يصرح بهويتهم حيث يكتفي بالقول: "زعم أناس"، وأغلب الظن أن الجاحظ يعني بهؤلاء الناس من يطلق عليهم اسم "البكرية" و"العثمانية"[2].

يذكر الجاحظ أن هذا الحديث إنما رواه أبو بكر وعمر ـ رضي ا عنهما ـ عن الرسول (ص). ثم يسوق دليل مخالفيه على صحة هذا الحديث، والذي يتمثّل في كون الصحابة تركوا النكير عليهما. فيرد الجاحظ هذا الدليل بقوله أنه إن كان ترك النكير عليهما دليلا على صواب منع الميراث عن "فاطمة" ـ رضي ا عنها ـ التي جاءت مطالبة بحقها؛ فإن ترك النكير على فاطمة دليل أيضا على صواب طلبها، فإن لم ينكر الصحابة على الخصمين جميعا فقد تكافأت الأمور، وعندئذ يجب الرجوع إلى أصل حكم ا في المواريث.

ثم يقوي الجاحظ جانب "فاطمة" في المطالبة بالميراث لأن ترك النكير على من لا رغبة ولا رهبة عنده ـ مثل فاطمة ـ يكون دليلا على صدق قوله وصواب عمله، بينما ترك النكير على من يملك الضعة والرفعة والأمر والنهي ـ أي السلطة كأبي بكر ـ فليس بحجة.

ويورد الجاحظ دليلا آخر، ساقه خصومه على صحة الحديث ومفاده أن الصحابة قد أمسكوا عن خلع أبي بكر وعمر اللذين رويا هذا الحديث، في حين أنهم وثبوا على عثمان في أيسر من جحد التنزيل ورد النصوص. لكن الجاحظ يوهن هذا الدليل أيضا بقوله أن أبا بكر وعمر لم يجحدا التنزيل ولم ينكرا النصوص، وإنما تحدثا بحديث لم يكن محالا كونه ولا ممتنعا في حجج العقول مجيئه.

ثم يشير الجاحظ إلى ظاهرة تصديق الرواة على جهة حسن الظن، كما يشير إلى أن هذا الحديث ليس أقرب إسنادا وأصح رجالا وأحسن اتصالا من أحاديث ردها خصومه، ولكنهم قبلوا به، رغم ما في هذا القبول من نسخ للكتاب[3].

---

[1] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٩.

[2] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٣٠٢.

[3] - انظر؛ الجاحظ، الرسائل السياسية، ص ص.٤٦٧-٤٧٠.

هذا مجمل ما ورد في نقد هذا الحديث، ويعلّق "الحاجري" على ذلك قائلا: "هذه ـ ولا ريب ـ صورة رائعة من نقد الحديث عند المعتزلة يعرضها الجاحظ لنا"[1].

ـ وهذه صورة أخرى لنقد الحديث عند الجاحظ؛ فقد استهزأ بمن يعتقد رؤية الشياطين، وعاب على المحدثين إيمانهم برؤية الجن أو بقيام علاقة ما بينهم وبين الإنس، ويرى أن كلّ ذلك إدعاء باطل، وفي ذلك يقول: "وللناس في هذا الضرب ضروب من الدعوى، وعلماء السوء يظـهرون تجويزها وتحقيقها، كالذي يدعون من أولاد السعالي من الناس (...) فما أكثر من يروي هذا الضرب على التعجب منه، وعلى أن يجعل الرواية له سببا لتعريف الناس حق ذلك من باطله (...) إلا أن كل من لم يكن متكلما حاذقا، وكان عند العلماء قدوة وإماما، فما أقرب إفساده لهم من إفساد المتعمد لإفسادهم"[2].

ويتهم الجاحظ المحدثين بترويج الخرافات والتأويل حسب الأهواء فيقول مخاطبا لهم: "وزعمتم أن الجن خنقت حرب بن أمية (...) وأنها قتلت سعد بن عبادة، واستهوت عمرو بن عدي (...) فأنتم أملياء بالخرافات أقوياء على رد الصحيح وتصحيح السقيم، ورد تأويل الحديث المشهور إلى أهوائكم"[3]، ولذلك يحدد الجاحظ موقفه منهم فيقول: "وقد عارضناكم وقابلناكم وقارضناكم"[4].

وبعد أن يرى الجاحظ أن معظم أحاديث الجن كان من نسج الخيال؛ يعلّل وجود مثل هذه الأحاديث تعليلا سيكولوجيا متأثرا بأستاذه "النظام"، فيقول: "إذا استوحش الإنسان تمثّل لـه الشيء الصغير في صورة الكبير، وارتاب وتفرق ذهنه، وانتقضت أخلاطه، فرأى ما لا يرى، وسمع ما لا يسمع (...) ثم جعلوا ما تصور لهم من ذلك شعرا تناشدوه، وأحاديث توارثوها، فازدادوا بذلك إيمانا، ونشأ عليه الناشئ، وربي به الطفل"[5].

ـ وإن كان الجاحظ قد أنكر كثيرا من أحاديث الجن؛ فإنه قد تأول أحاديث أخرى، وسلّم بما ورد فيها على سبيل المثل والمجاز، كما فعل مع حديث "النهي عن الصلاة في أعطان الإبل، لأنها خلقت من أعنان الشياطين"[6].

---

[1] - الحاجري (طه)، المرجع السابق، ص.١٩٧.

[2] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.١٨٦.

[3] - المصدر نفسه، ص٣٠٢.

[4] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] - المصدر نفسه، ج٦، ص.٢٥٠.

[6] - المصدر نفسه، ص ٢٢٣. **وأعطان الإبل**: المرابض والمبارك. ولقد وردت أحاديث تنهى عن الـصلاة فـي أعطان الإبل. [انظر؛ سنن الترمذي، المصدر السابق، ج٢، ص.١٨٠؛ سنن ابن ماجه، المـصدر الـسابق، ج١، ص.٢٥٢-٢٥٣].

فهو يقول في شأن "الإبل" الوارد ذكرها في هذا الحديث أن هناك من "يزعم أن فيها عِرقا من سفاد الجن"[1]. ويكون هؤلاء ـ على حد رأيه ـ قد "جعلوا المثل والمجاز على غير جهته"[2].

ـ وهذه صـورة ثالثة من نقد الحديث عند الجاحظ؛ فهو يرى أن المحدثين يهملون **المناسبة** التي قيلت فيها الأحاديث، **والعلل** التي تعرض في زمان دون زمان. ويورد لذلك مثلا حديث النبي (ص) الذي قال فيه لعتبة بن أبي لهب: "أكلك كلب الله " فأكله الأسد"[3]. فيعلق على هذا الحديث بسخرية، فيقول: "يقول أهل حمص: إنهم لا يغلبون، لأن فيها نور الله في الأرض. وما كلب الله إلا كـنور الله، والله، تبارك وتعالى علوا كبيرا، لا تضاف إليه الكلاب والسنانير والضباع والثعالب. والنبي (ص) لم يقل هذا قط. وإن كان قاله فعلى صلة كلام أو على حكاية كلام"[4]. ويقول في شأن الحديث التالي: "من اقتنى كلبا ليس بكلب زرع ولا ضرع ولا قنص فقد أثم"[5]؛ "لعل المدينة قد كانت في ذلك الدهر مأمونا عليها من أهل الفساد، وكان أكثر كلابها عقورا، وأكثر فتيانها من بين مهارش أو مقامر (...) وبعد، فلعل النبي (ص) قال هذا القول، إن كان قاله، على الحكاية لأقاويل قوم، ولعل ذلك كان معنى كان يومئذ معلوما فترك الناس العلة، ورووا الخبر سالما من العلل، مجردا غير مضمن، ولعل من سمع هذا الحديث شهد آخر الكلام

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.١٥٢.

[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها. وجاء في صحيح ابن حبان ما يوافق ما ذهب إليه الجاحظ، حيث "ذُكر خبـر قد يوهم من لم يحكم صناعة الحديث أن الزجر عن الصلاة في أعطان الإبل إنما زجر لأنهـا مـن الـشياطين خلقت"، ثم يورد الحديث التالي:".. عن الحسن عن عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله (ص) ثـم صـلوا فـي مرابض الغنم ولا تصلوا في معاطن الإبل فإنها خلقت من الشياطين. قال أبو حاتم: قوله (ص) فإنها خلقت مـن الشياطين أراد به أن معها الشياطين". ثم نقرأ أيضا: "إن الزجر عن الصلاة في أعطان الإبل لم يكن ذلك لأجـل كون الشيطان فيها (...) لو كان الزجرعن الصلاة في أعطان الإبل لأجل أنها خلقت من الشياطين؛ لـم يـصل (ص) على البعير، إذ محال أن لا تجوز الصلاة في المواضع التي قد يكون فيها الشيطان ثم تجوز الصلاة علـى الشيطان نفسه. بل معنى قوله (ص) إنها خلقت من الشياطين أراد به أن معها الشياطين على سـبيل المجـاورة والقرب.". [صحيح ابن حبان، المصدر السابق،ج٤، ص.٦٠١-٦٠٣].

[3] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.١٨١. وجاء في "مجمع الزوائد" أنه لما نزل قوله تعالى: "تبت يدا أبي لهـب"؛ طلق "عتيبة" "أم كلثوم" بنت الرسول (ص)، وجاء اليه وقال له: "كفرت بدينك أو فارقت ابنتـك لا تجيئنـي ولا أجيئك" ثم سطا عليه فشق قميص النبي (ص). فقال النبي (ص): "أما إني أسأل الله أن يسلط عليك كلبه". فخـرج في تجارة من قريش حتى نزلوا بمكان يقال له الزرقاء ليلا فأطاف بهم الأسد تلك الليلة فجعل عتيبة يقول ويـل أمي هذا والله آكلي. ثم انصرف الأسد فناموا وجعل عتيبة وسطهم فأقبل السبع يتخطاهم حتى أخذ برأس عتيبـة ففدغه. [انظر؛ الهيثمي(علي بن أبي بكر)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد،(القاهرة،بيروت:دار الريان للتـراث, دار الكتاب العربي،١٤٠٧هـ). ج٦، ص.١٨-١٩].

[4] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.١٨٤.

[5] - المصدر نفسه، ج١، ص.٣٠٢.

ولم يشهد أوله، ولعله ـ عليه الصلاة والسلام ـ قصد بهذا الكلام إلى ناس من أصحابه قد كان دار بينهم وبينه فيه شيء، وكل ذلك ممكن سائغ غير مستنكر ولا مدفوع "[1].

ومما سبق نتبين خصائص منهج الجاحظ العقلي في نقد الحديث؛ فيما يلي:

ـ فهو يدعو إلى تحكيم العقل في الروايات، ويقف لتفهم العلل ويرجع إلى المعقول، وطبائع الأشياء.

ـ وهو لا يكثر من الحديث على علاّته، ويسمي من يفعل ذلك الحشوية أو العامة أو النابتة. ويعيب عليهم تفضيلهم السماع والأخذ عن الرواة، على الإجتهاد والفحص، فيقول: "العجب من ترك الفقهاء تمييز الآثار وترك المتكلمين القول في تصحيح الأخبار"[2]، ويصفهم في موضع آخر بالتقليد، ولذا فهم كالعوام لأن "العوام هم الذين يقلدون ولا يحصلون ولا يتخيرون، والتقليد مرغوب عنه في حجة العقل منهي عنه في القرآن"[3].

ـ وهو يرد كثيرا من الأحاديث من جهة الإسناد، كما ينتقد **متن** الأحاديث ليتبين الصحيح منها من السقيم، فهو يرى ـ مثلا ـ أن معظم أحاديث الجن كان من نسج الخيال.

ـ وهو يتأول ما صح من متن الأحاديث إذا كان يخالف في ظاهره الآيات المحكمات، أو كان معناه الظاهري مما ينكر في "العقل". آخذا بعين الإعتبار وجود **المجاز** حيث يرجع إلى ما تقتضيه أو تجيزه اللغة من دلالات، مثل تأويله للفظ "الشيطان" في مثل قوله: "إن زعمتم أن النبي (ص) نظر إلى رجل يتبع حماما طيارا فقال: (شيطان يتبع شيطانا)[4]، فخبرونا عمن يتخذ الحمام (...) أتزعمون أنهم شياطين على الحقيقة (...) أم يكون قوله لذاك الرجل: شيطان، على مثل قوله (شياطين الجن والإنس)[5] وعلى قول عمر: لأنزعن شيطانه من نخرته (...) وقد قال مرة أبو الوجيه العكلي[6]: وكان ذلك حين ركبني شيطاني. قيل له: وأي الشياطين تعني؟ قال:

---

[1] - المصدر نفسه، ج١، ص.٣٠٤-٣٠٥.

[2] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٢٨.

[3] - المصدر نفسه، ص.١٧٢.

[4] - ورد في صحيح ابن حبان، "..عن أبى هريرة أن النبي (ص) رأى رجلا يتبع حمامة فقال: شيطان يتبع شيطانه". [صحيح ابن حبان، ج١٣، ص.١٨٣]. وانظر أيضا؛ سنن أبي داود، ج٤، ص.٢٨٥.

[5] - إشارة إلى الآية: "**وكذلك جعلنا لكل نبيء عدوا شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا**".[سورة الأنعام:١١٢]. وقد أخطأ الجاحظ فذكر كلمة "الجن" قبل كلمة "الإنس"، والصواب العكس.

[6] - **أبو الوجيه العكلي:** أحد فصحاء الأعراب، كان معاصرا للجاحظ وأبي عبيدة. [انظر؛ هامش كتاب الحيوان للجاحظ، ج٦، ص.٥٩]. روى له الجاحظ أخبارا في الحيوان [انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٣٠٠ ؛ ج٤، ص.١٩٤]، وفي البيان والتبيين. [انظر؛ الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.١٢٧، ١٢٨؛ ج٣، ص.٦٥].

الغضب"[1]. وبالإضافة إلى الأخذ بالمجاز؛ لم يهمل الجاحظ **المناسبة** التي قيلت فيها الأحاديث، ولم يغفل عن **العلل** التي تعرض في زمان دون زمان.

٤ ـ الإجماع؛ لم نجد في آثار الجاحظ التي عثرنا عليها رغم التقصي في البحث تعريفا للإجماع عنده. ولكن تعريف الإجماع عند الجاحظ يختلف عن تعريف الغزالي الذي يعرفه كالتالي: "الإجماع هو اتفاق أمة محمد (ص) خاصة على أمر من الأمور الدينية" والمقصود هنا بالأمة ليس كلّ مـسلم وإنما "كلّ مجتهد مقبول الفتوى، فهو من أهل الحلّ والعقد قطعا ولا بد من موافقته في الإجماع.."[2].

ففي حين أن تعريف الغزالي هذا يوحي بأن الإجماع يكون في الشرعيات فقط؛ فإن الجاحظ يرى أن الإجماع يكون في الشرعيات كما يكون في غير الشرعيات.

أما في كونه في **الشرعيات** فيوضحه قوله عن أمر ما عند محاولة إثباته: "ليس في كونه ظلم ولا عبث، ولا خطأ ولا تقصير في شيء من الصفات المحمودة، ولم نجد القرآن ينكره ولا الإجماع يدفعه"[3]. وقوله: "أصوب العمل اتباع آثار العلماء، والإحتذاء على مثال القدماء، والأخذ بما عليه الجماعة"[4]. وقوله وهو يرى صعوبة فسخ أمر إذا انعقد الإجماع عليه؛ أن اجتماع الإعجاب مع المديح يكون "حكمه في صعوبة فسخه وتعذر دفعه حكم الإجماع إذا لاقى محكم التنزيل"[5].

أما كـون الإجماع في **غير الشرعيات؛** فيوضحه قول الجاحظ "في إجماع المسلمين والعرب وكل من لقيناه على ضرب المثل بقبح الشيطان، دليل على أنه في الحقيقة أقبح من كل قبيح.."[6]. فالإجماع هنا تم على أمر عقلي، وذلك لأن العقل هو الذي يحسن أو يقبح، ومثل ذلك أيضا؛ الإجماع على إمامة الفاضل كما في قوله في معرض رده على "السفيانية"[7] عندما قالت بعدم توافر الإجماع على "علي" (ض)، مما طعن في خلافته: "إن أكثر الناس يغلطون في حكم الإجماع في هذا المكان ويلحقونه بغير شكله؛ نقول إن الناس إنما أجمعوا على تفضيل الفاضل

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص ص.٢٩٩-٣٠٠.

[2] - الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد الـسلام عبـد الـشافي ط.١(بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ). ص.١٨١.

[3] - الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص.١٢٥.

[4] - المصدر نفسه، ج١، ص.٩٤.

[5] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٦٠٥.

[6] - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص ص.٢١٢-٢١٣.

[7] - **السفيانية:** نسبة إلى أبي سفيان والد معاوية، وهي فئة يذكرها الجاحظ على أنها من الفئـات التـي تؤيـد معاوية وتثبت حقّه في الخلافة، في مثل قوله: "وزعمتَ أنك سمعت رجالا من السفيانية (...) يذكرون حججا في تثبيت الخلافة لمعاوية". [الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣٨٢].

لفضيلة وجدوها فيه، وليس أنهم وجدوا الفضيلة فيه لأنهم أجمعوا على تفضيله، فالإجماع تبعٌ للفضيلة الموجودة، وليست الفضيلة تبعا للإجماع الذي كان منهم"[1]. أي أن الإجماع ينعقد على "الفاضل" بعد أن يجدوا الفضيلة فيه، ولما كان "العقل" هو الذي يعرف فضيلة الفاضل، كان الإجماع تابعا للعقل.

وهذا يعني أن الجاحظ في تعريفه للإجماع يقترب من التعريف الذي نجده لدى الآمدي[2] حيث يقول: "الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع (...) وقولنا على حكم واقعة ليعم الإثبات والنفي الأحكام العقلية والشرعية"[3].

وهنا تظهر النزعة العقلية التي يظلّ الجاحظ حاملا لها في جميع الميادين التي بحثها، ومن مظاهر هذه النزعة هنا، قوله بالإجماع في الأحكام العقلية والشرعية، فلم يفصل في الإجتهاد بين الشرعيات وغير الشرعيات، ووحد بين المجالين في المنهج، وجعل العقل مصدرا للمعرفة في كليهما. وهذا خلاف أستاذه "النظّام" الذي يرى أن "الإجماع" ليس بحجة؛ فقد نسب إلى "النظّام" أنه "يرى الحجة في الأحكام بعد القرآن والحديث هو أن تؤخذ من إمام معصوم، وإن صح ذلك عنه فالنظّام قد تبنى تماما موقف الشيعة الإمامية، وتأثّر في ذلك بمتكلّمهم الأكبر: هشام بن الحكم"[4]. وكأن "النظّام" يقصر وقوع الإجماع في البديهيات والحسيات فقط، أما أحكام الشرع فليست من هذين.

ونجد لدى الجاحظ مسألة مشابهة لما نجده بعد ذلك لدى "الماوردي"[5]، ونعني بها مسألة "إجماع أهل المدينة"؛ فكلا الرجلين يعارضان قول "الإمام مالك": "إذا أجمع أهل المدينة على

---

[1] - المصدر نفسه، ص.٣٩٥.

[2] - **الآمدي** (أبو الحسن علي التغلبي): (ت.٦٣١هـ/١٢٣٣م). فقيه حنبلي فشافعي. ولد في آمـد وتـوفي فـي دمشق. تنقّل بين بغداد والقاهرة ودمشق. ودرس في القاهرة، واتهمه فقهاؤها بفساد العقيدة ونظموا محضرا بقتله، ففر عائدا لدمشق وتولى فيها التدريس. من مؤلفاته: "دقائق الحقائق"، "رموز الكنوز"، "لـب الألبـاب"، "ابكـار الأفكار" في الرد على المعتزلة، "الإحكام في أصول الأحكام". [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعـلام، ص.٥].

[3] - الآمدي(أبو الحسن علي التغلبي)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق د. سيد الجميلـي، ط.١ (بيـروت:دار الكتاب العربي،١٤٠٤هـ). ج١، ص ص.٢٥٤-255

[4] - صبحي (أحمد محمود)، في علم الكلام – المعتزلة، ص.٢٣٢.

[5] - **الماوردي** (أبو الحسن علي): (ت.٤٥٠هـ/١٠٥٨م). فقيه شافعي من الكبار. ولد بالبصرة وتوفي ببغـداد. كان أقضى قضاة عصره. وفي الإلهيات أقرب إلى المعتزلة. له "الأحكام السلطانية" في السياسة المدنية الشرعية، "قانون الوزارة"، "سياسة الملك"، "أدب الدين والدنيا". [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجـد فـي الأعـلام، ص ص.٦٣١-٦٣٢].

شيء صار إجماعا مقطوعا عليه وإن خالفهم فيه غيرهم"[1]. وهذا "قول فاسد" برأي "الماوردي" لأن "الأحكام مستنبطة من الكتاب والسنة لا من الأمكنة (...) فكان العلم بأهله لا بمكانه"[2].

وهذا ما يذهب إليه الجاحظ أيضا في قوله وهو يتحدث عن حكم النبيذ: "ولعلّ قائلا يقول: وأهل مدينة الرسول (ص) وسكان حرمه ودار هجرته، أبصر بالحلال والحرام، والمسكر والخمر، وما أباح الرسول وما حظره (...) وكلّهم **مجمع** على تحريم الأنبذة المسكرة، وأنها كالخمر.."[3]؛ ثم يرد الجاحظ على هذا الرأي قائلا: "وإنا نقول في ذلك: إن عـظم حقّ البلدة لا يحلّ شيئا ولا يحرمه، وإنما يعرف الحلالُ والحرام بالكتاب الناطق، والسنة المجمع عليها، والعقول الصحيحة، والمقاييس المصيبة (...) وبعـد، فأهل المدينة لم يخرجوا من طبائع الإنس إلى طبع الملائكة"[4].

ومما سبق؛ يتبين لنا أن الجاحظ يسلّم بحجية الإجماع، كما تدلّ على ذلك النصوص التي ذكرناها؛ والجاحظ بهذا يخالف أستاذه "النظام" الذي لا يعد "الإجماع" حجة؛ كما رأينا[5].

٥ ـ القياس: ليس غريبا أن يعتد الجاحظ بالقياس ما دام معتدا بالعقل فضلا عن أنه ـ وأغلبية رجال المعتزلة ـ يتعبد في الفقه على مذهب الإمام أبي حنيفة وهو من أصحاب الرأي إلى حد أن يستخدم القياس لو شك في صحة الحديث.

وهذه بعض النصوص التي تدل على أن الجاحظ كان يأخذ بالقياس؛ حيث يقول في كتاب الحيوان: "الذي لم يأخذ فينا بحكم القرآن ولا بأدب الرسول عليه الصلاة والسلام، ولم يفزع إلى ما في الفطن الصحيحة، وإلى ما توجبه المقاييس المطّردة، والأمثال المضروبة، والأشعار السائرة، أولى بالإساءة وأحق باللائمة"[6]. فمصادر الجاحظ حسب هذا القول؛ هي القرآن، السنة، الفطن الصحيحة (العقل)، القياس، الأمثال المضروبة، الأشعار السائرة.

ويقول في رسالة "الشارب والمشروب": "إنما يعرف الحلال والحرام بالكتاب الناطق، والسنة المجمع عليها، والعقول الصحيحة، والمقاييس المصيبة "[7]. ويقول وهو بصدد تفضيل البطن على الظهر: "أوجـدنا أيها الضال المضلّ (...) في الظهور بعد الفضائل التي أوجدناكها

---

[1] - آل تيمية (أحمد بن عبد الحليم) وآخران، المسودة في أصول الفقه، تحقيق محمد محيي الدين عبـد الحميـد، (القاهرة:دار النشر المدني). ص.٢٩٧.

[2] - فضل ا (مهدي)، الإجتهاد والمنطـق الفقهـي فـي الإسـلام، ط.١ (بيـروت: دار الطليعـة للطباعـة والنشر،١٩٨٧م).ص.١٥٠.

[3] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٢٨٤.

[4] - المصدر نفسه، ص.٢٨٥.

[5] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٤٦.

[6] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.١٦.

[7] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٢٨٥.

في البطون، إما قياسا، وإما اختيارا، وإما ضرورة، وإما اختبارا وإما اكتسابا، أو في كتاب منزل، أو سنّة مأثورة، أو عادة محمودة، أو صلاح على خير"[١].

والقياس عند الجاحظ؛ يعني لزوم الحكم ذاته على مسألتين متشابهتين في العلة، وهذا ما نستفيده مما ذكره في كتاب "البيان والتبيين"؛ إذ نقل رسالة عمر بن الخطّاب (ض) إلى "أبي موسى الأشعري"، جاء فيها "القياس" بمعنى لزوم الحكم ذاته على مسألتين متشابهتين في العلة، قال: "الفهم الفهم عندما يتلجلج في صدرك، مما لم يبلغك في كتاب ا ولا في سنة النبي (ص). اعرف الأمثال والأشباه، وقس الأمور عند ذلك ثم اعمد إلى أحبها إلى ا ، واشبهها بالحق فيما ترى"[٢].

واستخدم الجاحظ القياس للوصول إلى بعض الأحكام، كتحريم الأشياء المشبهة باللحم كالشحم والعظم والعصب والكبد والرئة وغيرها إذا كانت من لحم الخنزير، فقد رد الجاحظ في كتاب الحيوان على الذين يقول عنهم أنهم "قالوا: إنما قال ا : (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) فذكر اللحم دون الشحم، ودون الرأس، ودون المخّ، ودون العصب، ودون سائر أجزائه (...) وإنما ذكر اللحم فلم حرمتم الشحم؟"[٣]؛ فيجيبهم الجاحظ قائلا: "قلنا: إن للناس عادات، وكلاما يعرف كل شيء بموضعه، وإنما ذلك على قدر استعمالهم له، وانتفاعهم به. وقد يقول الرجل لوكيله: اشتر لي بهذا الدينار لحما، أو بهذه الدراهم، فيأتيه باللحم فيه الشحم والعظم، والعرق والعصب والغضروف، والفؤاد والطحال، والرئة، وببعض أسقاط الشاة وحشو البطن. والرأس لحم، والسمك أيضا لحم (...) ولو أن رجلا قال: أكلت لحما، وإنما أكل رأسا أو كبدا أو سـمكا؛ لم يكن كاذبا. وللناس أن يضعوا كلامهم حيث أحبوا، إذا كان لهم مجاز؛ إلا في المعاملات (...) فلما قال: (حرمت عليكم الميـتة والدم ولحم الخنزير) وكانت هذه الأشياء المشبهة باللحم تدخل في باب العموم في اسم اللحم، كان القول واقعا على الجميع"[٤].

وهذا يعني أن القياس عند الجاحظ يعني **نقل الحكم من شيء إلى آخر للعلة ذاتها**. وهذا مثال آخر على استعمال الجاحظ للقياس للوصول إلى بعض الأحكام، فقد علّل عدم ذكر تحريم أكل لحم القرد وأكل لحم الكلب في القرآن بعد أن وجد القرد يماثل الخنزير في الرجس؛ بكون لحم القرد مما لا يأكله أحد، والطبائع تنفر من ذلك، بعكس لحم الخنزير فقد كثر من يأكله من الناس، وكان مما يستطاب ويتواصف ـ كما يقول ـ ثم يماثل بين القرد والكلب، وأن سبيل لحم القرد كسبيل لحم الكلب بل هو شر منه وأخبث. وبعد ذلك يقول الجاحظ: "وهذا مما لا تقف الأعـراب عليه، ولا تتبع الوهم مواضعه؛ لأن هذا باب يدخل في باب الدين، فيما يعرف

---

[١] - المصدر نفسه، ص.١٥٧.

[٢] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص.٤٩.

[٣] - الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص ص.٧٤-٧٥.

[٤] - المصدر نفسه، ص ص.٧٥-٧٧.

بالنظر"[١]. ولا شك أن "النظر" الذي يعنيه الجاحظ في هذا المثال؛ هو "القياس"، لتوفر أركانه الأربعة. فالجاحظ قد استخدم ـ إذن ـ **القياس الشرعي** كما تدل على ذلك الأمثلة التي ذكرناها؛ محققا فيها أركان القياس، إذ لابد لجريان القياس من تحقق وجود هذه الأركان الأربعة وهي:

ـ الأصل: وهو المقيس عليه. وهو في المثال السابق "أكل لحم الخنزير".

ـ الفرع: وهو المقيس. وهو في المثال "أكل لحم القرد أو الكلب".

ـ حكم الأصل: وهو الحكم الشرعي الموصوف به الأصل. وهو في المثال "الحرمة".

ـ العـلة: وهي الباعث على الحكم الشرعي في الأصل والتي يشترك فيها معه الفرع. وهي في المثال "الرجس والخبث".

وتجدر الإشارة إلى أن الجاحظ ينبه إلى أنه ينبغي أن يكون "الأصل" الذي يقاس عليه "الفرع" من دائرة "اليقينيات" لا من "المظنونات"؛ حيث يقول مؤاخذا أستاذه "النظّام": "كان عيبه الذي لا يفارقه سوء ظنّه، وجودة قياسه على العارض والخاطر والسابق الذي لا يوثق بمثله. فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي كان قاس عليه أمره على الخلاص[٢]. ولكنه كان يظن الظن ثم يقيس عليه وينسى أن بدء أمره كان ظنا"[٣].

ودائرة اليقـينيات بالنسبة للقياس الشرعي عند الجاحظ هي لا تخرج عن النص: كتابا وسنة، ولا اعتبار لباقي الأدلة الشرعية. فالقياس لا يكون صحيحا إلا إذا كان حكم الأصل حكما شرعيا ثابتا بالنص، وفي ذلك يقول: "كل شيء لم يوجد محرما في كتاب ا وسنة رسول ا (ص) فمباح مطلق وليس على استقباح الناس واستحسانهم قياس"[٤].

واهـتم الجاحظ بتحري العلل أثناء القياس، لأنه من أخطاء القياس أن لا يصيب الباحث العلة المشتركة بين الفرع والأصل، وفي ذلك يقول: "ودعني من قول من يقول قد كانت قريش تجارا؛ فإن هذا باب لا ينقاس ولا يطّرد، ومن قاس تجار الكرخ وباعته، وتجار الأهواز والبصرة، على تجار قريش، فقد أخطأ مواضع القياس، وجهل أقدار العلل"[٥]. ثم يتابع الجاحظ موضحا هذا القول: "فكيف يقاس شأن قوم تعمهم المعاطب بشان قوم أهل السلامة فيهم أكثر، والنكبات فيهم أقلّ"[٦].

---

[١] - المصدر نفسه، ص ص.٤١-٤٢.

[٢] - جواب الشرط هنا محذوف، ومثل هذا كثير في كلام العرب. كما لاحظ محقق كتاب الحيوان، عبـد الـسلام محمد هارون. [المصدر نفسه، ج٢، ص.٢٣٠].

[٣] - المصدر نفسه، ص ص.٢٢٩-٢٣٠.

[٤] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٦٦.

[٥] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٢٠٩.

[٦] - المصدر نفسه، ص.٢١١.

وكما استخدم الجاحظ **القياس الشرعي،** استخدم أيضا **القياس العقلي،** كما يتبين لنا ذلك من المثال الأخير الذي ذكرناه. والجاحظ يوحد بينهما لأنه يوحد بين الدين والفلسفة، ويجعل الدين من مواضيع علم الكلام الذي هو الفلسفة الإسلامية، كما سيأتي بيانه[١]. والقياس العقلي لا يختلف في جوهره عن القياس الشرعي، لأن "الأصل" في القياس الشرعي يقابله "الحد الأكبر"؛ و"الفرع" يقابله "الحد الأصغر"؛ و"العلّة" يقابلها "الحد الأوسط"، و"الحكم" تقابله "النتيجة".

وقبل أن ننهي هذا المبحث؛ لابد أن نشير إلى بعض آراء الجاحظ التي تدل في مجملها أنه فقيه بل عالم أصول من الطراز الأول.

إن للجاحظ كتابا سماه كتاب "أصول الفتيا"؛ و"هو كتاب أدنى إلى أن يعتبر من كتب أصول الفقه التي تنبني عليها الأحكام، ولو وصل إلينا لكان له خطره في تحرير العقول في تاريخ هذا العلم، إذ كان من أول الكتب التي وضعت فيه"[٢]. وقد عرف الجاحظ القراء بكتابه هذا؛ فقال: "كتاب جامع لاختلاف الناس في أصول الفُتيا، التي عليها اختلفت الفروع وتضادت الأحكام، وقد جمعتُ فيه جميع الدعاوي مع جميع العلل، وليس يكون الكتاب تاما، ولحاجة الناس إليه جامعا، حتى تحتج لكلّ قول بما لا يصاب عند صاحبه، ولا يبلغه أهله؛ وحتى لا ترضى بكشف قناع الباطل دون تجريده، ولا بتوهينه دون إبطاله"[٣]. ثم ينفي الجاحظ عن كتابه هذا صفة علم الكلام، ويجعله يدور حول القرآن والسنة[٤].

وهذه بعض القواعد الأصولية التي عثرنا عليها في آثار الجاحظ نذكرها على سبيل المثال لا الحصر:

- "لا حجة إلا في عقل أو في كتاب أو خبر"[٥].
- "الكتاب فوق السنة"[٦].
- "ما يحرم في العقل، يقبح في السماع"[٧].
- "كل شيء لم يوجد محرما في كتاب ا وسنة رسول ا (ص)، فمباح مطلق"[٨].

---

[١] - انظر؛ بحثنا هذا؛ ص. ١٤٠.
[٢] - الحاجري(طه)، المرجع السابق، ص.٣١٣.
[٣] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٢٤٨.
[٤] - المصدر نفسه، ص.٢٥٢.
[٥] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣١٠.
[٦] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.٢٠٥.
[٧] - المصدر نفسه، ج٤، ص.٦٢.
[٨] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٦٦.

ـ الأصل هو الإباحة والشيوع في كل شيء ثم كان التحريم والتخصيص، وفي ذلك يقول: "ولولا المحنة والبلوى في تحريم ما حرم وتحليل ما أحل، وتخليص المواليد من شبهات الإشتراك فيها، وحصول المواريث في أيدي الأعقاب، لم يكن واحد أحق بواحدة منهن ـ أي النساء ـ من الآخر، كما ليس بعض السوام أحق برعي مواقع السحاب من بعض، ولكان الأمر كما قالت المجوس: إن للرجل الأقرب فالأقرب إليه رحما وسببا منهن. إلا أن الفرض وقع بالإمتحان فخص المطلق، كما فعل بالزرع فإنه مرعى لولد آدم ولسائر الحيوان إلا ما منع منه التحريم"[1].

ـ "ما لا يعيبه القرآن إذن لا ينكر في العقل ولا في اللغة "[2].

ـ "إن عظم حق البلدة لا يحل شيئا ولا يحرمه "[3].

ـ "أهل المدينة معرضون كسائر الناس للخطأ، وقياسهم غير صحيح"[4].

ـ "ليس على استقباح الناس واستحسانهم قياس "[5].

ـ "عدم قبول الخبر الذي لا يجيء مجيء الحجة "[6].

ـ "الخبر الصادق عن الشيء الواحد، واحد؛ والخبر الكاذب عن الشيء الواحد، لا يحصى له عدد، ولا يوقف منه على حد"[7].

ـ "أحكام الدين مبينة الأسباب مكشوفة العلل"[8]. وغير ذلك من القواعد..

أما من آراء الجاحظ الفقهية فنذكر منها ما كان فيها جريئا قياسا إلى عصره وكذا عصرنا. ومن هذه الآراء التالي:

ـ يرى أن النبيذ حلال، وفي ذلك يقول: "ما ينكر من خالفنا في تحليل الأنبذة مع إقراره أن الأشربة المسكرة الكثيرة لم تزل معروفة بأسمائها وأعيانها وأجناسها وبلدانها، وأن ا تعالى قصد للخمر من بين جميعها فحرمها، وترك سائر الأشربة طلقا مع أجناس سائر المباح"[9].

---

[1] - المصدر نفسه، ص ص.٦٥-٦٦.

[2] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.١٩٠.

[3] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٢٨٥.

[4] - المصدر نفسه، ص.٢٩٠.

[5] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٦٦.

[6] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣٣٣.

[7] - الجاحظ، البخلاء، ص.٢٤١.

[8] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص..٩٤.

[9] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص ص.٢٨٣-٢٨٤.

ـ يرى أن الغناء والعزف ليس محرما، فبعد أن يذكر مجموعة من المغنين يقول: "أولئك كانوا يعالجون الأغاني التي هي حل طلق، على نقر العيدان والطنابير، والنايات والصنج والزنج، والمعازف التي ليست محرمة ولا منهيا عن شيء منها"[1]. ويقول أيضا: "لا نرى بالغناء بأسا إذا كان أصله شعرا مكسوا نغما: فما كان منه صدقا فحسن، وما كان منه كذبا فقبيح (...) ولا نرى وزن الشعر أزال الكلام عن جهته، فقد يوجد ولا يضره ذاك، ولا يزيل منزلته من الحكمة. فإذا وجب أن الكلام غير محرم فإن وزنه وتقفيته لا يوجبان تحريما لعلة من العلل. وإن الترجيع له أيضا لا يخرج إلى حرام. وإن وزن الشعر من جنس وزن الغناء، وكتاب العروض من كتاب الموسيقى (...) فلا وجه لتحريمه، ولا أصل لذاك في كتاب ا تعالى ولا سنة نبيه عليه السلام"[2].

ـ يرى أن النظر إلى وجه المرأة بغرض المحادثة ليس حراما، لأنه لا تكون محادثة إلا ومعها ما لا يحصى عدده من النظر. ويستشهد في ذلك بأخبار عمر بن الخطاب والحسن بن علي والشعبي ومعاوية. ويعارض ما رواه المحدثون ـ الذين يسميهم الحشوية ـ من أن النظر الأول إلى المرأة حلال والثاني حرام. ولا يعني الجاحظ بالنظر إلى المرأة النظر إلى الشعر والمجاسد، وما تخفيه الجلابيب مما يحل للزوج والولي ويحرم على غيرهما[3].

ـ وله رأي في اقتناء الكلاب، فبعد أن يعرض الحديث: "من اقتنى كلبا ليس بكلاب زرع ولا ضرع ولا قنص فقد أثم"؛ يرى جواز اتخاذ الكلاب لغير الأمور التي ذكرت في الحديث، فيقول: "أي الأمور أحق بالتحصين والحياطة، وأيهما أشبه بالتغرير والإضاعة: اتخاذ الكلاب التي لا تنام عند نوم من قد دأب نهاره، أو ترك اتخاذها؟ ويقظة السراق على قدر نوم المسروقين (...) أو ما تعلمون أن هذا الحريم، وهذه الحرمات وهذه العقائل من الأموال، أحقّ بالمنع والحراسة والدفع عنها بكل حيلة، من حفظ الغنم وحريم الراعي وحرمة الأجير"[4]، ثم يعلّل الجاحظ سبب ترك الحديث الشريف ذكر هذه المهمة التي تُتَخذ من أجلها الكلاب؛ في قوله: "ولعلّ المدينة [المنورة] قد كانت في ذلك الدهر مأمونا عليها من أهل الفساد"[5].

ـ وله رأي في قتل الكلاب، فبعد أن يذكر الحديث التالي: "عن أبي الزبير عن جابر قال: أمرنا رسول ا (ص) بقتل الكلاب، فكنا نقتلها كلها حتى قال: "إنها أمة من الأمم؛ فاقتلوا

---

[1] - المصدر نفسه، ص.٢٨٦.

[2] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ص.٧٣-٧٤.

[3] - انظر؛ المصدر نفسه، ص ص.٦٨-٦٩.

[4] - الجاحظ، الحيوان، ج ١، ص.٣٠٣.

[5] - المصدر نفسه، ص.٣٠٤.

البهيم الأسود ذا النكتتين على عينيه؛ فإنه شيطان". فيعلّق الجاحظ على ذلك فيقول: "لعلّ كلاب المدينة في تلك الأيام كثر فيها العقور، وأكثر أهلُها من الهراش بها والقمار فيها.."[1].

وغير ذلك من الآراء الفقهية التي يمكن أن يخصص لها أهل الإختصاص بحثا مستقلا.

ثالثا: الجاحظ متكلما

قبل أن نعرض آراء الجاحظ الكلامية؛ نشير إلى أن لهذا الرجل الموسوعي كتبا ورسائل كثيرة في الإعتزال بصفة خاصة وفي علم الكلام بصفة عامة، نذكر منها:

كتاب **"خلق القرآن"**، يذكره الجاحظ في قوله: "وعبت كتابي في خلق القرآن"[2]. وفي هذا الكتاب يعالج الجاحظ مسألة خلق القرآن، وينتقد بعض رجال المعتزلة لقولهم بأن القرآن مخلوق على المجاز لا على الحقيقة، كما يعرض الجاحظ في هذا الكتاب محاكمة الإمام "ابن حنبل" في محنته المعروفة بمحنة خلق القرآن.

وكتاب **"صناعة الكلام"**؛ ويشيد الجاحظ فيه بعلم الكلام، ويبين معنى المتكلم وأن هذا الإسم يشمل الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة وأهل المذاهب الشاذة. كما يعدد أعداء هذا العلم كأصحاب الفتيا والأحكام.

وللجاحظ **"رسالة في نفي التشبيه"**، يحمل فيها على العامة بسبب قولهم بالتشبيه وعدائهم للمعتزلة، ويذكّر بفضيلة علم الكلام، ويشير إلى محنة خلق القرآن.

وله في الموضوع نفسه كتاب **"الرد على المشبهة"**، كشف فيه حجج المشبهة وبين تهافتها، ولأن التشبيه هو نقيض للتوحيد في رأي الجاحظ، راح يبين في هذا الكتاب معنى التوحيد معتمدا على أدلة عقلية ونقلية.

وله أيضا **"كتاب النابتة"**، ويسميهم أيضا الحشوية والمحدثين والمشبهة والعامة. وهم في رأيه فئة من الناس أيدت معاوية وحرمت سبه وقالت بقدم القرآن وبالتشبيه والجبر؛ والكتاب يقدم صورة عن الصراع الذي كان يدور بين المعتزلة وأهل السنة. وعدا الحديث عن النابتة تطرق الجاحظ في هذا الكتاب إلى حديث مقتضب عن الشعوبية، وهي دعوة سياسية عنصرية، تؤلب العجم على العنصر العربي، فيتصدى لها الجاحظ ويدعو إلى التعايش السلمي بين العرقيات داخل الأمة الإسلامية.

ومن كتبه أيضا في علم الكلام؛ كتاب "**الرد على النصارى**"، وفيه يضع اليهود والنصارى وبعض الفرق الإسلامية كالشيعة والحشوية والنابتة في صعيد واحد، لقولهم جميعا بالتشبيه. ثم

---

[1] - المصدر نفسه، ص.٢٩٦.

[2] - المصدر نفسه، ص.٩.

يتصدى لمآخذ النصارى واليهود على المسلمين، ويرد عليها. والكتاب يكشف عن العلاقـة بـين المسلمين واليهود والنصارى في العصر العباسي، ويرى أن النصارى كانوا أحـب إلـى عامـة المسلمين من المجوس واليهود، ويرى أن السبب يعود فيما يخص العداوة مع اليهود إلى علاقـة الجوار وعداوة الجيران الشبيهة بعداوة الأقارب والتي بدأت بحسد اليهود المهاجرين والأنـصار وكيدهم لهم. أما سبب الألفة التي نشأت بين المسلمين والنصارى فتبدأ بالمـساعدة التـي قـدمها نصارى الحبشة للمهاجرين الأوائل. ثم يتوطد التقارب بين الأمتين بوجود آية من القرآن تقرره[1]، وبوجود من تنصر من ملوك العرب قبل الإسلام كالغساسنة[2] والمنـاذرة[3]، وبوجـود العلاقـات التجارية بين الطرفين، وغيرها من الأسباب التي ذكرها الجاحظ[4].

ونشير هنا إلى أن ما ذكرنا من كتب ورسائل إنما هي في صميم علم الكلام، بينما هنـاك كتب ورسائل أخرى، تناثرت فيها آراء الجاحظ الكلامية بسبب مـا عـرف بـه مـن أسـلوب استطرادي. ونشير أيضا إلى وجود كتب أخرى للجاحظ في صميم الإعتزال وعلم الكلام، هي في عداد المفقودات، نذكر منها:

ـ كتاب "فضيلة المعتزلة"[5].

---

[1] - وهذه الآية هي قوله تعالى: "لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون". [سورة المائدة:٨٢].

[2] - **الغساسنة:** أو آل جفنة، سلالة عربية يمنية الأصل. هجرت بلادها عند انفجار سـد مـأرب القـرن ٣م. استوطنت بلاد حوران وشرقي الأردن وفينيقيا اللبنانية وفلسطين الثانية والثالثة قبل الإسلام. اعتنقـوا المـسيحية المونوفيزية في نهاية القرن الثالث. عملوا في الجيش البيزنطي وعهد إليهم حمايـة الحـدود الـسورية. أشـهر ملوكهم: **الحارث بن جبلة**(٥٢٩-٥٦٩م). انتصر على المنذر بن ماء السماء اللخمي في يوم حليمة. **المنذر بـن الحـارث** (٥٦٩-٥٨١م). حارب اللخميين وأحرق الحيرة عاصمتهم. نفاه البيزنطيون إلى صقلية. **النعمـان بـن المنـذر** (ت. حوالي ٥٩٥م. حاول الإنتقام لأبيه فأسر ومات سجينا. [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجـد فـي الأعلام، ص.٥٠٧].

[3] - **المناذرة**: أو بنو لخم، من قبائل العرب، أصلها من اليمن.. رحل بعضهم إلى شمالي جزيرة العرب وسورية وفلسطين والعراق. أسسوا الدولة اللخمية في الحيرة التي عاشت في حروب متواصلة مـع الغـساسنة. اعتنقـوا المسيحية وتحالفوا مع البلاط الفارسي وعملوا على صيانة الحدود. تلاشت دولتهم بعد وفاة النعمان، سـنة ٦٠٢. انتقلوا إلى الإسلام بعد الفتح العربي. اشتركوا في اليرموك وصفين وحملة يزيد بن معاوية على الحجاز. [المرجع نفسه، ص.٦١٢]

[4] - انظر؛ الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ص.٢٥٨-٢٦١.

[5] - الذي يشير إليه الجاحظ في كتاب الحيوان أثناء حديثه عن الذي عاب كتبه بقوله: "وعبت معارضتي للزيدية وتفضيلي الإعتزال" [الحيوان، ج ١، ص.٩]. وقد رد ابن الراوندي على هذا الكتاب بكتابه "فضيحة المعتزلة"، ثم تصدى "الخياط" للدفاع عن الجاحظ وكتابه المذكور بكتاب "الإنتصار".

ـ كتاب "فضيلة الكلام"[1].

ـ كتاب "في الوعد والوعيد"[2].

ـ "كتاب الرد على الجهمية". الذي ذكر في كتاب الحيوان[3].

ـ "كتاب الإستطاعة وخلق الأفعال"[4].

ـ "كتاب حكاية أصناف الزيدية"، و"كتاب ذكر ما بين الزيدية والرافضة "[5].

ـ رسالة "في بيان مذاهب الشيعة"[6].

ـ كتاب "في الفرق الإسلامية"[7].

ـ "كتاب الرد على أبي إسحاق النظّام"[8]. وغيرها..

وتدل قائمة الكتب التي ذكرناها على مدى اطلاع الجـاحظ علـى آراء الفـرق الكلاميـة كالجهمية والمشبهة والخوارج والشيعة والمعتزلة وغيرها، حتى أنه أفرد لكل فرقة كتابا أو رسالة يشرح فيها آراءها ويرد عليها. وهذا ما نفهمه من قول الجاحظ مخاطبـا الـذي عـاب كتبـه[9]: "وعبتني بحكاية قول العثمانية والضرارية، وأنت تسمعني أقول في أول كتابي: وقالت العثمانيـة والضرارية، كما سمعتني أقول: قالت الرافضة والزيدية، فحكمت علي بالنصب لحكـايتي قـول العثمانية، فهلاّ حكمت علي بالتشيع لحكايتي قول الرافضة، وهلاّ كنتُ عندك من الغالية لحكايتي حجج الغالية، كما كنتُ عندك من الناصبة لحكايتي قول الناصبة، وقد حكينا فـي كتابنـا قـول الإباضية والصفرية، كما حكينا قول الأزارقة والزيدية. وعلى هـذه الأركـان الأربعـة بنيـت الخارجية.."[10]

ويبين هذا النص - إلى جانب سعة إطلاع الجاحظ على الآراء الكلامية - أنه كان أمينـا في عرضه لتلك الآراء، حريصا على أن تكون حكايته لأقوال أصحابها -على حد تعبيره- "أشبع

---

[1] - يذكره؛ بوملحم(علي)، كشاف آثار الجاحظ، ص.٩٠؛ ويذكر أن هذا الكتاب قد نقض من قبل أبي بكر الرازي.

[2] - يذكره الجاحظ في قوله: "كما عبت كتابي في الوعد والوعيد". [الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٩].

[3] - المصدر نفسه، ص.١٠.

[4] - يذكره؛ بوملحم(علي)، في: كشاف آثار الجاحظ، ص.٥٤.

[5] - ذكر هذان الكتابان في: المرجع نفسه، ص.٧١.

[6] - ذكر في: المرجع نفسه، ص.٧٤.

[7] - ذكر في: المرجع نفسه، ص.٨٥.

[8] - ذكر في: المرجع نفسه، ص.١٠٥.

[9] - الخطاب موجه إلى محمد بن عبد الملك الزيات (ت.٢٣٣هـ) الذي ألف الجاحظ باسمه كتاب الحيوان وأهداه إليه فأعطاه خمسة آلاف دينار. [انظر؛ مقدمة كتاب الحيوان، ج١، ص.٢٥].

[10] - المصدر نفسه، ص ص.١١-١٢.

وأجمع، وأتم وأحكم، وأجود صنعة، وأبعد غاية"[1]، الأمر الذي يفسر اتهام بعضهم الجاحظ بتقلب الآراء وعدم الإلتزام بمذهب واحد[2]. ولكن الجاحظ لم يكن كذلك.

وفيما يلي خلاصة مذهب الجاحظ الإعتزالي:

موضوع علم الكلام ومنهجه وأهميته.

يعرف الجاحظ علم الكلام بموضوعه، ويرى أنه العلم الذي يجمع بين الدين والفلسفة، أو بين التوحيد والفلسفة الطبيعية، ويكون الجاحظ بذلك قد سبق الفلاسفة المشائين في توطيد العلاقة بين الدين والفلسفة؛ وفي ذلك يقول: "وليس يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام متمكنا في الصناعة، يصلح للرياسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة. والعالم عندنا هو الذي يجمعهما، والصيب هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال. ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع، فقد حمل عجزه على الكلام في التوحيد. وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصح إذا قرنتها بالتوحيد. ومن قال فقد حمل عجزه على الكلام في الطبائع"[3].

وبما أن موضوع علم الكلام هو الدين فإن مباحثه تتعلق بالقرآن من ناحية تفسيره، وتأويله، وجانب إعجازه، وغير ذلك، فنشأ الجدل الفكري بين مختلف الفهوم، وقدم لنا الجاحظ نموذجا لهذا الجدل الذي نشأ بسبب اختلاف فهم آيات القرآن، فقال: "وسنذكر مسألة كلامية، وإنما نذكرها لكثرة من يعترض في هذا ممن ليس له علم بالكلام (...) وقد اعترض معترضون(...) [فقالوا]: ما يشبه حال من أعطي شيئا فلم يقبله (...) بالكلب الذي إن حملت عليه نبح وولّى ذاهبا، وإن تركته شد عليك ونبح. مع أن قوله [أي الله عز وجل]: يلهث، لم يقع في موضعه، وإنما يلهث الكلب من عطش شديد وحر شديد، ومن تعب؛ وأما النباح والصياح فمن شيء آخر"[4].

---

[1] - المصدر نفسه، ص.١٢.

[2] - يقول البغدادي وهو أكثر مؤرخي الفرق تحاملا على الجاحظ: "يقال له: إن كنت كنانيا كما زعمت فلم صنّفت كتاب "**مفاخر القحطانية على الكنانية وسائر العدنانية**"، وإن كنت عربيا فلم صنفت كتاب "**فضل الموالي على العرب**". وقد ذكر في كتابه المسمى بـ"**مفاخر قحطان على عدنان**" أشعارا كثيرة من هجاء القحطانية للعدنانية. ومن رضي بهجو آبائه كمن هجا أباه". [البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، ص.١٧٧].

[3] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص ص.١٣٤-١٣٥.

[4] - المصدر نفسه، ص ص.١٥-١٦. والمقصود بالتشبيه المذكور هنا هو الوارد في قوله عز وجلّ: (**واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه، فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذّبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلّهم يتفكّرون**). [سورة الأعراف: ١٧٥-١٧٦].

ويظهر المنهج الجدلي الذي هو منهج علم الكلام، في تفنيد الجاحظ أقوال من اعترض على القرآن إيراده التشبيه السابق، وفي رده على من قال أن القرآن استعمل "اللهث" في غير موضعه؛ فيقول: "قلنا لـه: (...) ليس ببعيد أن يـشبه الـذي أوتـي الآيـات والأعاجيـب والبرهانـات والكرامات، في بدء حرصه عليها وطلبه لها، بالكلب في حرصه وطلبه؛ فإن الكلب يعطي الجـد والجهد من نفسه في كلّ حالة من الحالات. وشبه رفضه وقذفه لها من يديـه، ورده لهـا، بعـد الحرص عليها وفرط الرغبة فيها، بالكلب إذا رجع ينبح بعد إطْرادك له. وواجب أن يكون رفض قبول الأشياء الخطيرة النفيسة في وزن طلبها والحرص عليها. والكلب إذا أتعب نفسه في شـدة النباح مقبلا إليك ومدبرا عنك، لهث واعتراه ما يعتريه عند التعب والعطش. وعلى أننا ما نرمي بأبصارنا إلى كلابنا وهي رابضة وادعة؛ إلا وهي تلهث؛ من غير أن تكون هنـاك إلا حـرارة أجوافها، والذي طبعت عليه من شأنها، إلا أن لهث الكلب يختلف بالشدة واللين"[1].

ويبين الجاحظ في هذه المسألة وظيفة علم الكلام وأهميته بالنسبة لفهم القرآن، وبالتالي فهم الدين، ويرى أن التبحر في اللغة وحده غير كاف، ما لم يكن المفسر ملما بمسائل الكـلام، التـي توسع مداركه وتبصره بجميع جهات القول، ولذلك قال الجاحظ قبل إيراده لمسألة تشبيه المكذبين بالكلب: "وسنذكر مسألة كلامية، وإنما نذكرها لكثرة من يعترض في هذا ممن ليس لـــه علـم بالكلام. ولو كان أعلم الناس باللغة، لم ينفعك في باب الدين حتى يكون عالما بالكلام"[2].

ولا يعني هذا؛ التقليل من شأن التبحر في اللغة لحساب علم الكلام، وإنما ينبغـي حـسب الجاحظ الجمع بينهما. لأن موضوع علم الكلام إذا كان هو الدين، فإن التمكن من اللغة العربيـة، يصير ضروريا لفهم آيات القرآن وتأويلها على وجهها الصحيح. وفي ذلك يقول الجاحظ: "للعرب أمثال واشتقاقات وأبنية، وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخر، ولها عندئذ دلالات أخر؛ فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة، والشاهد والمثل؛ فـإذا نظر في الكلام وفي ضروب من العلم، وليس هو من أهل هذا الشأن، هلك وأهلك"[3].

وتتأكد - في رأي الجاحظ - أهمية التبحر في اللغة العربية؛ عندما يضطر عالم الكـلام إلى عملية نحت الألفاظ واشتقاقها، كلما عجزت ألفاظ اللغة العادية عن التعبير عن المعاني التـي يتوصل إليها في علم الكلام، وفي ذلك يقول: "ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني (...) إنه إن عبر عن شيء من صناعة الكلام واصفا أو مجيبا أو سائلا، كان أولى الألفاظ به ألفاظَ المتكلمين؛ إذ كانوا لتلك العبارات أفهم، وإلى تلك الألفاظ أميل، وإليها أحـن وبهـا أشـغف؛ ولأن كبـار المتكلمين ورؤساء النظّارين كانوا فوق أكثر الخطباء، وأبلغ من كثير من البلغاء. وهم تخيـروا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصـطلحوا علـى

[1] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص ص.١٦-١٧.
[2] - المصدر نفسه، ص.١٥.
[3] - المصدر نفسه، ج١، ص ص.١٥٣-١٥٤.

تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم، فصاروا في ذلك سلفا لكل خاف، وقدوة لكل تابع. ولذلك قالوا العرض والجوهر، وأيس وليس، وفرقوا بين البطلان والتلاشي، وذكروا الهذيـة والهويـة وأشباه ذلك"[1].

ولا يقتصر موضوع علم الكلام عند الجاحظ على الدين، بل يجعل الفلسفة - كما ذكرنا - موضوعا لـه أيضا. ولا أدلّ على ذلك من جعله علم الكلام بحثا لمعرفة العلل. فهو يقول عـن أحد البحريين الذين كان يأخذ منهم بعض الأخبار: "هذا البحري صاحب كلام، وهو يتكلّف معرفة العلل"[2]. ويعني الجاحظ بمعرفة العلل؛ البحث في الكائنات الطبيعية والتسليم بوجـود خـصائص ذاتية فيها يسميها "الطبائع" تنسب إليها الأفعال الصادرة منها أو بتعبير الجاحظ: "إعطاء الطبـائع حقائقها من الأعمال"[3]. والبحث لمعرفة هذه العلل، يقود إلى البحث عن العلة الأولـى، وهـي ا عز وجل، وهكذا نقع في صميم البحث في التوحيد الذي هو مسألة كلامية. أما إذا أهملنا البحـث في "الطبائع"، فإننا نكون قد أبطلنا التوحيد. وفي ذلك يقول الجاحظ: "ييأس منك الملحـد إذا لـم يدعك التوفر على التوحيد إلى بخس حقوق الطبائع، لأن في رفع أعمالها رفع أعيانها وإذا كانت الأعيان هي الدالة على ا فرفعت الدليل، فقد أبطلت المدلول عليه"[4].

ومن هنا نفهم لماذا كان يستطرد الجاحظ في كتاب الحيوان للحديث عن مواضيع تبدو أبعد عن الحيوان، حتى أن كتابه "قد أخذ - كما يقول - من طرف الفلسفة، وجمع بين معرفة السماع وعلم التجربة، وأشرك بين علم الكتاب والسنة وبين وجدان الحاسة، وإحساس الغريزة "[5]؛ إنه لم يكن ليستطرد إلى تلك الأحاديث إلا لأنه أراد بحديثه عن الحكمة الموجـودة فـي الحيـوان؛ أن يجعلها مؤدية إلى معرفة الخالق. وفي ذلك يقول الجاحظ موضحا الغاية من كتاب الحيوان: "إنما اعتمدنا في هذه الكتب - أي أجزاء كتاب الحيوان - على الإخبار عما في أجناس الحيوان مـن الحجج المتظاهرة، وعلى الأدلة المترادفة، وعلى التنبيه على ما جلّلها ا تعالى من البرهانـات التي لا تعرف حقائقها إلا بالفكرة، وغشّاها من العلامات التي لا تُنال منافعها إلا بـالعبرة (...) وأراد [ا] بذلك ألا يخْلينا من حجة، ومن النظر إلى عبرة، وإلى ما يعود عند الفكـرة موعظـة (...) فجعلنا في كلّ أحوالنا لا تُفتح أبصارنا إلا وهي واقعة على ضرب من الدلالة، وعلى شكل من أشكال البرهانات.."[6].

[1] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص ص.١٣٨-١٣٩.
[2] - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.١٧.
[3] - المصدر نفسه، ج٢، ص.١٣٤.
[4] - المصدر نفسه، ج٢، ص.١٣٥.
[5] - المصدر نفسه، ج١، ص.١١.
[6] - المصدر نفسه، ج٧، ص.١١.

ولم يقتصر الجاحظ على دراسة الحيوان، بل شملت دراسته الكائنات الجامدة التي لا تقل عن الكائنات الحية في الدلالة على الخالق، "إن الجبل - كما يقول - ليس بأدلّ على الله تعالى من الحصاة، وليس الطاوس المستحسن بأدلّ على الله تعالى من الخنزير المستقبح، والنار والثلج وإن اختلفا في جهة البرودة والسخونة، فإنهما لم يختلفا في جهة البرهان والدلالة.."[١].

وهكذا يعد علم الكلام عند الجاحظ فلسفة هدفها البحث في الأسباب والعلل[٢]، حتى جعل البحث في الكلب والديك وأصناف الحشرات وغيرها؛من أبحاث علم الكلام، يتجادل حول محاسنها ومساوئها شيوخ علم الكلام؛ وفي ذلك يقول الجاحظ: "فإن قلت: وأي شيء بلغ من قدر الكلب وفضيلة الديك، حتى يتفرغ لذكر محاسنهما ومساوئهما، والموازنة بينهما والتنويه بذكرهما، شيخان من علية المتكلمين، ومن الجلّة المتقدمين؟ "[٣]. ويرد الجاحظ على هذا التساؤل قائلا: "أما قولك: (وما بلغ من خطر الديك وقدر الكلب)، فإن هذا ونحوه كلام عبد لم يفهم عن ربه، ولم يعقل عن سيده، إلا بقدر فهم العامة أو الطبقة التي تلي العامة. كأنك - فهمك الله تعالى - تظن أن خلقَ الحية والعقرب، والتدبير في خلق الفراش والذباب، والحكمةَ في خلق الذئاب والأسد وكلّ مبغض إليك أو محقّر عندك، أو مسخّر لك أو واثب عليك، أن التدبير فيه مختلف أو ناقص، وأن الحكمة فيه صغيرة أو ممزوجة؟"[٤].

وهكذا يصنّف الجاحظُ في مصاف العوام؛ من جهل الحكمةَ التي من ورائها خلق الله أصناف الحيوانات، سواء ما كان منها حسنا نافعا، أو ما كان منها قبيحا مضرا. ثم يبين أن تلك الحكمة، إنما هي لامتزاج الخير والشر؛ وفي امتزاج الخير والشر مصلحة الدنيا[٥].

وهكذا انتهى بنا الجاحظ إلى مسألة كلامية، وهي مسألة "وجود الشر في العالم"، كان يرد فيها على الذين زعموا أن وجود الشر دليل على عدم وجود الله، فراح يعدد المساوئ التي تنتج عن فقدان الشر في الدنيا، الأمر الذي يدل على أن هذا الكون لم يخلق عبثا[٦].

ومما سبق؛ يتبين لنا أن الجاحظ كان يولي علم الكلام أهمية كبيرة، ويرى "أن صناعة الكلام علق نفيس، وجوهر ثمين، وهو الكنز الذي لا يفنى ولا يبلى، والصاحب الذي لا يمل ولا

---

[١] - المصدر نفسه، ج١، ص.٢٠٦.

[٢] - ونلاحظ هنا؛ مع الدكتور علي بو ملحم أن هذا التحديد لعلم الكلام يشبه تماما ما حدد به أرسطو الفلسفة بأنها معرفة الأسباب والعلل الأولى. [انظر؛ بو ملحم(علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.١٠٩].

[٣] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٢٠٠.

[٤] - المصدر نفسه، ص.٢٠٣.

[٥]- انظر؛ المصدر نفسه، ص ص.٢٠٤-٢٠٥.

[٦] - وسنعود إلى تفصيل نظرية الجاحظ في امتزاج الخير بالشر لاحقا. [انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٢٨٠-٢٨١].

يغلّ"[1]، وذلك لما له من فضائل وغايات، وتأتي في مقدمة هذه الغايات ـ كما هو واضح ـ غاية إثبات وجود ا ، وإثبات صفاته ولا سيما صفة العدل ونفي الجور عنه.

إلا أن لعلم الكلام غايات أخرى كإثبات النبوة وصدق النبي، والتمييز بين الحجة والـشبهة وبين الخير والشر، والتعرف على ما أحلّ ا وحرم في تنزيله، والتعرف على حقائق الأديـان؛ وفي ذلك يقول الجاحظ: "لولا مكانه ـ أي علم الكلام ـ لم يثبت ربوبية ولا لنبي حجة، ولـم يفصل بين حجة وشبهة، وبين الدليل وما يتجلى في صورة الدليل. ثم به يعرف فضل الجماعـة من الفرقة، والشبهة من البدعة، والشذوذ من الإستفاضة. والكلام سبب لتعرف حقائق الأديـان، والقياس في تثبيت الربوبية وتصديق الرسـالة، والإمتحـان للتعـديل والتجـوير والإضـطرار والإختيار"[2].

ويقول عن علم الكلام في كتابه "في صناعة الكلام": "به عرفنـا حرمـة الـشهر الحـرام والحلال المنزل، والحرام المفصل (...) [وهو] أداة لإظهار الغامض، وآلـة لتخلـيص الغاشـية (...) وبه يستدل على صرف ما بين الشرين من النقصان، وعلى فضل ما بين الخيـرين مـن الرجحان، والذي يصنع في العقول من العبارة وإعطاء الآلة مثل صنيع العقل في الروح، ومثـل صنيع الروح في البدن"[3].

وإن كان "أرسطو" قد سمى "علم المنطق" "أورغانون العلم" أي آلته؛ فـإن الجـاحظ فـي رسالته "صناعة الكلام" يعد علم الكلام "العيار على كل صناعة، والزمـام علـى كـل عبـارة، والقسطاس الذي به يستبان نقصان كل شيء ورجحانه، والراووق الذي يعرف صفاء كل شـيء وكدره، والذي كلّ أهل علم عليه عيال، وهو لكلّ تحصيل آلة ومثال"[4]. ويؤكـد الجـاحظ هـذه الأهمية التي لعلم الكلام في رسالته "في نفي التشبيه"؛ ويرى أنه ضروري لكل علم؛ لما لـه من "فضيلة على كلّ صناعة، ومزية على كل أدب. ولذلك جعلوا الكلام عيارا على كلّ نظر، زماما على كل قياس. وإنما جعلوا لـه الأمور وخصوه بالفضيلة لحاجة كل عالم إليه، وعدم اسـتغنائه عنه"[5].

ويوضح الجاحظ هذه الوظيفة الآلية لعلم الكلام، حيث يعمل على ترسيخ مجموعـة مـن العادات الفكرية في ذهن ممارسيه؛ منها:

ـ عدم الإقتناع إلا بعد الإستدلال.

ـ رفض الأخذ بالتقليد ورفض القول بالجبر.

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٥٣.

[2] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٣٠٧.

[3] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٥٤.

[4] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] - المصدر نفسه، ص.٢٠٦.

ـ نبذ طرق المعرفة عدا طريقة الإستدلال المفضية إلى اليقين.

وفي ذلك كله يقول الجاحظ مخاطبا متكلما سنيا لم يذكر اسمه: "أيها المـتكلم الجمـاعي، والمتفقه السني، والنظار المعتزلي، الذي سمت همته إلى صناعة الكلام (...) ولـم يقنعـه مـن الأديان إلا الخالص الممتحن ولا من النحل إلا الإبريز المهذب، ولا مـن التمييـز إلا المحـض المصفى. والذي رغب بنفسه عن تقليد الأغمار، كما رغب عن ادعاء الإلهام والضرورة، ورغب في ظلام القياس بقدر رغبته في شرف اليقين"[1].

لكن الجاحظ يحذر بعد ذكره فضائل علم الكلام؛ من وقوع المتكلم في آفات منها:

١ ـ الغرور الذي ينتاب بعض علماء الكلام، ففي هذه الصناعة قد "يـرى مـن أحـسن بعضها أنه قد أحسنها كلها، وكل من خاصم فيها ظن أنه فوق من خاصمه حتى يرى المبتدئ أنه كالمنتهي ويخيل إلى الغبي أنه فوق الذكي"[2].

٢ ـ الخصومة والرغبة في التغلب على الخصوم؛ لاسيما وأن المتجادلين في مسائل علـم الكلام؛ "لايكاد اجتماعهما يكون إلا في المحفل العظيم والإحتشاد من الخصوم (...) وهذه الحـال داعية إلى حب الغلبة، وليس شيء أدعى إلى التغلب من حب الغلبة وطول رفع الـصوت مـع التغلب، وإفساد التغلب طباع المفسد، يوجبان فساد النية، ويمنعان من درك الحقيقة"[3].

٣ ـ وادعاء المعرفة في أوساط المتكلمين، من آفات صناعة علم الكـلام أيـضا؛ فهـذه الصناعة "كثيرة الدخلاء والأدعياء، قليلة الخاص والأصفياء، والنجابة فيها غريبة، والشروط التي تستحكم بها الصناعة بعيدة سحيقة، ولدعي القوم من العجز ما ليس لصحيحهم ولرديء الطبـاع في صناعة الكلام من ادعاء المعرفة ما ليس للمطبوع عليهم منهم، بل لا تكاد تجده إلا مغمـورا بالحشوة مقصودا بمخاتل السفلة"[4].

٤ ـ ومن آفات علم الكلام أيضا عداوة الناس له، وعداوة العلماء بعضهم لبعض فيه؛ فعلم الكلام "ملقى من الظلم، متاح لـه الهضم. فهو أبدا محمول عليه ومبخوس حظه وباب الظلم إليه مفتوح، لا مانع له دونه (...) ملقى من أكبر العقلاء، ومخذولا عند أكثر الأدباء (...) هذا سبيل العوام فيه، وجهل عوام الخواص به، وانحرافهم عنه، وميل الملوك عليه، وعداوة بعض لـبعض فيه"[5]. ورسالة "صناعة الكلام" تلقي صورة واضحة على الخصومات التي كانت سائدة بين علماء

---

[1] - المصدر نفسه، ص.٥٣.

[2] - المصدر نفسه، ص.٥٥.

[3] - المصدر نفسه، ص.٥٦.

[4] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الكلام وباقي العلماء. وخصوم علم الكلام صنفان: العلماء أو أصحاب الصناعات بتعبير الجاحظ، وكذلك الفقهاء.

أما الأوائل فيتهمون علم الكلام بالإفتقار إلى "الضرورة الطبيعية" وأنه يعتمد على الإجتهاد والحدس والتمويه والتأويل. ويرد عليهم الجاحظ بأنهم في حكمهم هذا يصدرون عن جهل بحقيقة علم الكلام[١].

أما الفقهاء فيفضلون علم الفتوى على علم الكلام؛ مع أن علم الفتوى - كما يقول - فرع، وعلم الكلام أصل[٢].

إلا أن هناك من العلماء، من اتخذوا علم الكلام صناعة لهم مع إدبار الدنيا عنها، واحتملوا ما في التعرض للعوام من الثواب عليها، وشغفوا بالمبالغة في النظر، وتهذيب النحل، وإدامة البحث والتنقير وحمل النفس على مكروهها من التفكير[٣]. حتى أنهم آثروا الفقر والقلة والحرمان وتركوا مناصب القضاء والحكم وصبروا أن يحكم عليهم، وذلك في سبيل علم الكلام الذي لم يتركوا صناعته "مخافة إدخال الضيم على علم الأصل، وإشفاقا من أن لا تسع طبائعهم اجتماع الأصل والفرع "[٤].

الإنتماء للإعتزال.

وإن كان الجاحظ قد أشاد بعلم الكلام بصفة عامة؛ فهو ينتمي من الناحية الكلامية إلى فرقة المعتزلة، ويعد - حسب مؤرخي الفرق - من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة[٥].

ولأنه لا يمكن أن ينتمي إلى المعتزلة إلا من آمن بمبادئها التي أجمعوا عليها، وهي خمسة: التوحيد، والعدل، والقول بالوعد والوعيد، والقول بالمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإن الجاحظ قد آمن بمبادئ المعتزلة الخمسة - كما سيأتي بيانه - ودافع عنها، واعتز بانتمائه إلى هذه الفرقة الكلامية، وبرر هذا الإنتماء بما وجده في المعتزلة من وسطية واعتدال، وعلو القدر في المعرفة والحكمة، ونبذ للتقليد واحتكام للعقل، وميل إلى التجربة.

وهذا توضيح لاعتزالية الجاحظ..

---

[١] - المصدر نفسه، ص.٥٧. ويقصد الجاحظ بعبارة " الضرورة الطبيعية" ما نقصده اليوم من كون العلم حتمي في نتائجه، مما يضفي على هذه النتائج طابع الإجماع والموضوعية.

[٢] - المصدر نفسه، ص.٥٨.

[٣] - انظر؛ المصدر نفسه، ص.٥٣.

[٤] - المصدر نفسه، ص.٥٨.

[٥] - انظر؛ البلخي (أبو القاسم)، المصدر السابق، ص.٢٧٥.

١ ـ التوحيد:

هو مبدأ المعتزلة الأول، ويعني القول بقدم ا ووحدانيته، والحديث عن صفاته وأفعالـه. وتتفرع من هذا المبدأ مسائل منها: مسألة خلق القرآن، ومسألة التشبيه والتجسيم، ومسألة الرؤية، ومسألة التأويل. ويشير الجاحظ إلى مبدأ التوحيد في قوله: "الحمد الذي من علينـا بتوحيـده، وجعلنا ممن ينفي شبهة خلقه، وسياسة عباده.."[١].

٢ ـ العدل:

وهو المبدأ الثاني، ويتفرع عن المبدأ الأول، لأن الحديث عن صفة العلم والقدرة يقتـضي القول بعلم ا بالقبيح وقدرته على فعله، وعندئذ يكون من العدل ألا يختار ا القبيح. كما تتفرع من هذا المبدأ مسألة قدرة الإنسان على أفعاله خيرها وشرها، وهذه القدرة تعطي للإنسان حريـة الإختيار تجعله مسؤولا عن أفعاله ليستقيم الثواب والعقاب، ويتحقق العدل الإلهي.

ويشير الجاحظ إلى هذا المبدأ في قوله: "ولم يزل المسجد يقنت فيه الجبري كما يقنت فيـه المعتزلي العدلي"[٢]. ويقول أيضا: أن علم الكلام "سبب لتعرف حقائق الأديان، والقياس في تثبيـت الربوبية وتصديق الرسالة، والإمتحان للتعديل والتجوير والإضطرار والإختيار"[٣]، والمقصود هنا بامتحان التعديل والتجوير؛ إثبات عدل ا وعدم جوره.

٣ ـ الوعد والوعيد:

ويعني الوعد ما استحقه المطيع من الثواب، ويعني الوعيد ما استحقه العاصي من العقاب، ويتفرع عن هذا المبدأ؛ الحديث عن مرتكب الكبيرة وبالتالي الحديث عن المبـدأ الرابـع الآتـي ذكره.

وللجاحظ كتاب ـ كما ذكرنا ـ يبدو من عنوانه وهو "في الوعد والوعيـد"، أنـه أفـرده للحديث عن هذا المبدأ.

٤ ـ المنزلة بين المنزلتين:

وهو مبدأ يقضي بتصنيف جديد للناس، بعد أن كان هناك إما مسلمون أو كافرون؛ أصـبح إلى جانب هاتين الفئتين فئة لا هي بالكافرة ولا هي بالمؤمنة؛ إنها الفئة الفاسقة.

---

[١] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٢٥٤.

[٢] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣٤٣.

[٣] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٣٠٧.

ويشير الجاحظ إلى هذا المبدأ في قوله: "والعدل أولى بنا وهو مذهب إخواننا ومشايخنا وسلفنا من المعتزلة في فرق ما بين الإكفار والتفسيق، وفي فرق ما بين التفسيق والتأثيم"[1]. ويذكر الجاحظ في كتاب الحيوان مبدأ المنزلة بين المنزلتين عندما يرد على من اعترض على الآية القرآنية التي تذكر تصنيف الكائنات حسب مشيها، بأنها مقصرة في استقصاء الأصناف؛ فيخطّئهم الجاحظ بقوله أن ا لم يضع هذا القول في استقصاء أصناف القوائم، بل ترك ذكر باقي الأصناف من غير نسيان، وعلى أن ذلك معلوم عند المخاطب[2]. ثم يستشهد الجاحظ بأمثلة أخرى من الآيات القرآنية التي لم يكن الهدف فيها الإستقصاء[3]؛ ثم يقول: "والآي التي ذكرنا في صدق هذا الجواب، كلها حجج على الخوارج في إنكارهم المنزلة بين المنزلتين"[4]. وكأنه يريد أن يقول إذا لم يرد في القرآن ذكر للمنزلة التي بين الجنة والنار، فذلك ليس دليلا على بطلان هذا المبدأ.

ويبرر الجاحظ هذا المبدأ، مبينا في الوقت نفسه اختلاف المعتزلة عن باقي الفرق كالمرجئة والخوارج والبكرية[5]، حيث يقول: "قالت المرجئة: القاذف مؤمن، وقالت الخوارج: القاذف كافر، وقال بعضهم: مشرك، وقالت البكرية: بل هو أسوأ حالا من المشرك، والمنافق أشد عذابا من الكافر؛ وقالت المعتزلة: هو فاسق كما سماه [ا] نصا، ولا نسميه كافرا فيلزمنا أن نلزمه أحكام الكفار وليس ذلك حكمه، ولا نقول مؤمن، فيلزمنا ولايتُه ومدحه وإيجاب الثواب له، وقد أخبرنا ا تعالى أنّه مشؤوم من أهل النار، فنزعم أنّه في النار مع الكافر وأنّه لا يجوز أن يكون في الجنّة مع المؤمن"[6].

٥ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

هو مبدأ يرتكز على العمل، وهو مبدأ سياسي يقضي بالمساهمة باستمرار في إصلاح المجتمع، وهو مبدأ يتفرع عن المبدأ السابق، حيث أن الحكم على مرتكب الكبيرة، أدى إلى وجوب اتخاذ موقف من الفئة الباغية، وعندئذ فقد يقتضي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

[1] - الجاحظ، الرسائل السياسية،ص.٣٦٩.

[2] - الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص ص.٢٧١-٢٧٢.

[3] - كذكر ا عز وجل لمن يكون وقود النار وتركه ذكر الشياطين في قوله تعالى: "وقودها الناس والحجارة" [سورة البقرة:٢٤] ؛ وكذكره الكيفية التي بها خلق الإنسان وأنه من نطفة، رغم عدم انطباق هذه الكيفية على آدم وحواء وعيسى بن مريم؛ كما في قوله تعالى: " إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه " [سورة الإنسان:٢].

[4] - الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص.٢٧٨.

[5] - **البكرية:** هم أتباع بكر بن أخت عبد الواحد بن زياد البصري الزاهد، من آرائه: إبطال التولد، وقوله بأن ا تعالى يرى في القيامة في صورة يخلقها، وقوله أن صاحب الكبيرة منافق، وزعم أن الأطفال في المهد لا يألمون وإن قطعوا أو حرقوا. [البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، ص ص.٢١٢-٢١٣].

[6] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣٨٠.

القتالَ وحملَ السلاح، وتتفرع عن هذا المبدأ ـ عندئذ ـ مسألة الإمامة أو السلطة السياسية، لأن الإمام عند المعتزلة مكلف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

و يشير الجاحظ إلى هذا المبدأ في قوله: "حرام على كل متكلم عالم، وفقيه مطاع، وخطيب مفوه، إن كان عنده من الأمر شيء، إلا أن يأتيكم به، ويذكركم بما عنده، قـل ذلـك أو كثـر، وصادف منكم شغلا أو فراغا، لأن ذلك من عندكم أنفق، والناس إليه أسرع والقلوب إليه أسكن، وهو في العيون أعظم"[1].

هذه هي المبادئ الخمسة التي قال بها المعتزلة ولم يخرج عنها الجاحظ. ولقد أثمرت هـذه المبادئ لدى المعتزلة فلسفة أو تفكيرا فلسفيا، يعد بداية للتفكير الفلسفي عند المـسلمين، ويمكـن إجمال أسس هذه الفلسفة الإعتزالية ـ والتي نجدها أيضا عند الجاحظ ـ في مشكلات ثلاث:

ـ مشكلة النقل والعقل.

ـ مشكلة حدوث العالم.

ـ مشكلة خلق الأفعال.

١ ـ الوحي والعقل مصدران للمعرفة، ولذا فهما متفقان غير متعارضين، وإذا بدا بينهما تناقض ظاهري، وجب اللجوء إلى تأويل النص في حدود "ما لا ينكر في العقل ولا في اللغة"[2] كما يقول الجاحظ. وهذا التناقض الظاهري بين النص والعقل كثيرا ما يكون في تلك المسائل التي تتفرع عن المبادئ الخمسة الكبرى التي قال بها المعتزلة، فعلى سبيل المثال لا الحصر؛ نذكر مسألة "رؤية ا " فظاهر الآية: "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة "[3]، يوحي بالرؤية، إلا أن الرؤية تقتضي ـ عقلا ـ التشبيه والتجسيم والجهة، وهذا يناقض مبدأ التوحيد أولَ وأهم مبادئ المعتزلة؛ عندئذ وجب تأويل قوله تعالى: "إلى ربها ناظرة" بمعنى منتظرة. وبما أن العقل مصدر من مصادر المعرفة كالوحي؛ قال المعتزلة بمسألة "التحسين والتقبيح العقليين"، وهذا الجاحظ يقول في ذلك: "العادة القائمة (...) في ذوي العقول والمعرفة، أن أبدانهم متى أحست بأصناف المكروه والمحبوب؛ وازنوا وقابلوا، وعايروا وميزوا بين أتم الخيرين وأنقص الشرين (...) واختاروا بعد ذلك أتم الخيرين وأنقص الشرين"[4].

٢ ـ العالم حادث وليس أبديا، له بداية وله نهاية. وذلك حتى ينفرد ا بالقدم، تماشيا مـع **مبدأ التوحيد،** فلا يشاركه فيه شيء بما في ذلك "القرآن" ولذا قال المعتزلة بمسألة "خلق القرآن". بل إن صفات ا تعالى ليست صفات زائدة عن الذات كصفات البشر التي تكـون زائـدة عـن

---

[1] - المصدر نفسه، ص.٢١١.

[2] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.١٩٠.

[3] - سورة القيامة:٢١-٢٢.

[4] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.١٤٥.

ذواتهم. والجاحظ لا يقول بقدم العالم أو قدم المادة كما قوله بعض الدارسين[1] الذين لا يعتمدون في استقصاء آراء الجاحظ آثار هذا الأخير وكتبه، بل يستقونها من كتب المخالفين له في المذهب؛ ولا أدل على قول الجاحظ بحدوث العالم من إنكاره - في كتابه "الحيوان" - على الدهري إذ "يجعل **الطينة قديمة** (...) ولا يقر بأن في جميع العالم برهانا يدل على صانع ومصنوع، وخالق ومخلوق"[2]. والجاحظ يقول بمسألة خلق القرآن[3]، وهو، كباقي المعتزلة، ينفي عن الله عز وجل صفاته الأزلية، ويتابع أستاذه "النظّام" في مسألة الصفات، ولا أدلّ على ذلك من قوله: "إن لنا ربا يخترع الأجسام اختراعا، وأنه حي لا بحياة، وعالم لا بعلم"[4].

٣ - أفعال العباد لم يخلقها الله ولا قضى عليهم فعلها، وإنما الإنسان هو الذي يخلق فعل نفسه ويحاسب من أجل ذلك على ما يفعله. فيتحقق بذلك عدل الله. فمسألة "قدرة الإنسان" على خلق أفعاله خيرها وشرها، إنما قال بها المعتزلة ليتحقق **العدل الإلهي**، ثاني أهم مبادئ المعتزلة، ويستقيم **الوعد والوعيد**، ثالث مبادئهم، فلا معنى لوعد الطائعين بالثواب، ولا معنى لتوعد العصاة بالعقاب، إن لم يكن أولائك وهؤلاء مخيرين في أفعالهم. وبحسب هذه الأفعال يتصنّف الناس إلى ثلاث فئات: فئة مؤمنة، وفئة كافرة، وفئة فاسقة. وهذا ما يسمى عند المعتزلة بمبدأ **المنزلة بين المنزلتين**. والجاحظ قد قال بحرية الإختيار[5]، رغم ما ذكر عنه في هذه المسألة من خروج عن دائرة الإعتزال.

ولكن الجاحظ لم يمنعه انتماؤه إلى المعتزلة أن يختلف عنهم، وينفرد بآراء خاصة به، تكون له حولها أنصارٌ سموا بالجاحظية. ونذكر فيما يلي أهم الآراء الكلامية أو الفلسفية التي تفرد بها الجاحظ، ولن نلتفت إلى كلّ ما تفرد به من آراء، بل نقتصر على آرائه التي تظهر فيها **نزعته العقلية**، ويمكن إجمالها في التالي:

١ - في الإلهيات:

أ - ينفي الجاحظ **الصفات** عن الله حتى لا تشاركه في الأزلية قصد التنزيه، شأنه في ذلك شأن باقي المعتزلة؛ فقوله الآنف الذكر عن الله أنه "**حي لا بحياة، وعالم لا بعلم**"، يدل على هذا

---

[1] - كما فعل - على سبيل المثال - زهدي جار الله في كتابه "المعتزلة"، حيث يقول: "..إن الجاحظ كان يقول بقدم المادة، وهو قول متأثر إلى حد بعيد بالفلاسفة اليونان الطبيعيين الأقدمين (...) ولا ريب أن الجاحظ بقوله هذا قد خالف العقيدة الدينية الإسلامية التي تقول إن الله خلق العالم من العدم.." [انظر؛ حسن جار الله (زهدي)، المعتزلة، ط.١(مصر: مطبعة مصر، ١٩٤٧م). ص.١٤٦].

[2] - الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص.١٢.

[3] - انظر بحثنا هذا؛ ص.٦٢؛ ص.٨٩.

[4] - الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص.٩٠.

[5] - وسنعود إلى تفصيل مسألة حرية الإختيار عند الجاحظ لاحقا. [انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٧١ وما بعدها].

التنزيه، إلا أن الجاحظ أمعن من "العلاف" في التنزيه للذات الإلهيـة، فـالفرق بـين الجـاحظ و"العلاف": أن الجاحظ ينفي الصفة إطلاقا ولا يعترف إلا بالذات، بينما يثبت "العـلاف" الـصفة ويجعلها عين الذات في مثل قوله: "**عالم بعلم وعلمه ذاته**"، كما ذكرنا سابقا[1]. وإذا كان كل مـن الجاحظ وأستاذه "النظام" ينفيان الصفة إطلاقا خلاف "العلاف"؛ فإن الجاحظ أمعن من "النظّام" في التنزيه للذات الإلهية، فقد حذف الجاحظ من عبارته "الباء" التي قد تفيد "الإستعانة" أو "الـسببية"[2]، خلافا "للنظّام" الذي تركها في مثل قوله "**عالم بنفسه لا بعلم**" كما ذكرنا آنفا[3]. وإمعان الجاحظ في تنزيه الذات الإلهية دليل على صرامة نزعته العقلية.

ب ـ أما **مسألة معرفة ا** ؛ فإن القارئ لآثارالجاحظ قد يصطدم بنصوص له يرى فيها أن معرفة ا عنده لا تحصل للإنسان بالنظر والإستدلال، حيث يقول: "إن الناس لم يعرفـوا ا إلا من قبل الرسل ولم يعرفوه من قبل الحركة والسكون والإجتماع والإفتراق والزيادة والنقـصان"[4]؛ ثم يصطدم بنصوص أخرى له توحي بأن معرفة ا استدلالية، ممـا جعـل بعـض الدارسـين يعتقدون أن الجاحظ قد وقع في تناقض[5]، في حين أن الجاحظ يرى أن الذين يستدلّون على وجود ا إنما "عرفوا وجوها من الدلالة على ا بعد أن عرفوه من الرسل"[6]؛ وكأن الجاحظ يريـد أن يقول أنه بفضل الوحي اكتشف الإنسان وجود ا ، ثم بالإستدلال برهن على هذا الوجود ليطمئن إلى صحة هذا الإكتشاف. وبهذا يكون الجاحظ قد اختلف عن باقي المعتزلة في هذه المسألة؛ يقول "القاضي عبد الجبار المعتزلي": "فعندنا، أنه تعالى لا يعرف ضرورة في دار الدنيا، مـع بقـاء التكليف، وقد خالفنا في ذلك أصحاب المعارف، كالجاحظ وأبي علـي الأسـواري"[7]. ومخالفـة

---

[1] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٥٢.

[2] - **الباء** حرف جر من معانيه: **الإستعانة** نحو: (رصدت الكواكب بالمنظار)؛ **والسببية** نحو: (كل امرئ يكافأ بعمله). والفرق بين باء الإستعانة وباء السببية؛ أن الأولى تدخل على أداة الفعل وآلته التي هـي الواسـطة بـين الفاعل ومفعوله، أما الثانية فتدخل على السبب الذي أدى إلى حصول المعنى الذي قبلها، وتحقّقه سـلبا وإيجابـا. [انظر؛ حسن (عباس)، النحو الوافي، ط.٥ (مصر: دار المعارف، ١٩٧٨م). ج٣، ص ص.٤٩٠-٤٩١].

[3] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٥٢.

[4] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١١٧.

[5] - يقول الدكتور علي بو ملحم: "ينفي الجاحظ معرفة ا بأدلة أخرى (...) وينبغي أن نتساءل هنا: ألم يبحـث الجاحظ نفسه عن أدلة أخرى عدا حجج النبوة، على وجود الخالق كما فعل في كتاب "الحيـوان" عنـدما اعتبـر الحيوانات دليلا على حكمة الخالق؟" [انظر؛ هامش رسالة "المسائل والجوابات في المعرفـة"، ضـمن الرسـائل الكلامية للجاحظ، ص.٢٢٥]. والرد على هذا؛ أن الجاحظ يفرق بين وجود ا وبين حكمته وقدرتـه وعظمتـه ولطفه؛ فالوجود يعرفه الإنسان اضطرارا بواسطة الرسل، أما الحكمة والقدرة والعظمة واللطف فيعرفها الإنسان استدلالا.

[6] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١١٧.

[7] - عبد الجبار(القاضي) المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص ص.١٠-١١.

الجاحظ باقي المعتزلة في مسألة معرفة ا سببها تفرده بنظرية أصيلة في المعرفة وفريدة من نوعها، سنذكر تفاصيلها في فصل مستقل[1]، وكل ما يمكن قوله الآن أن الجاحظ قد اختلف عن باقي رجال المعتزلة في مسألة معرفة ا التي يراها اضطرارية لا اكتسابية أي أنها ليست بالنظر والإستدلال، لأنها تتم بواسطة الرسل، والعلم بصدق الرسل اضطراري أيضا، لأن الإنسان ـ في رأي الجاحظ ـ قد شهد منذ نعومة أظفاره إلى حين بلوغه تجارب متوالية تجعله قادرا على التمييز بين الصدق والكذب، فيعرف بذلك اضطرارا صدق الرسل، وتجارب الطفل بدورها عفوية اضطرارية عند الجاحظ، لأنها تتم طبعا دون وعي وإرادة في الطفل، وتعلّم الإنسان بالتجارب اللاإرادية هو المقصود بقول الجاحظ الشهير أن المعرفة اضطرار أو طباع. والذي يهمنا هنا في نظرية الطباع عند الجاحظ أنه انتقد ـ من دون باقي المعتزلة ـ العقل الإنساني ورأى قصوره في إمكان معرفة ا دون أن يستعين بالوحي، وقصوره في إمكان معرفة صدق ما جاء به الوحي دون أن يستعين بمعايير وأسس كأساس التمييز بين الرسول الصادق والمتنبي الكاذب وهذه الأسس يعلمها الإنسان ـ كما يقول ـ "بتجاربه المتقدمة لعادة الدنيا"[2].

ومعرفة العقل تقتصر على الوجود دون الكنه والماهية، وفي ذلك يقول: ـ وهو يرد على الذين "قالوا: أفرطتم فيما تصفون من قصور العلم عنه (=ا) حتى كأنه غير معلوم ـ فقلنا: كذلك هو من جهة إذا رام العقل معرفة كنهه والإحاطة به، وهو من جهة أخرى أقرب من كلّ قريب إذا استدل عليه بالدلائل الشافية.."[3].

ورأي الجاحظ في طبيعة المعرفة وكونها اضطرارية، وقصور العقل عن الإحاطة بحقيقة الذات الإلهية؛ يذكّرنا بنزعة "كانط" النقدية، حيث يرى "كانط" "أن العقل على الرغم من كلّ مبادئه القبلية لا يعرفنا أبدا شيئا أكثر من موضوعات التجربة الممكنة وحدها، ونحن لا نعلم عن هذه الموضوعات إلا ما يمكن أن يكون معلوما في التجربة"[4].

٢ ـ في المعرفة:

أ ـ ففي **طبيعة المعرفة؛** اختلف علماء الكلام وخاصة المعتزلة في عصر الجاحظ وبعده، فاختلفوا حول ما إذا كانت **المعارف** ضرورية أو نظرية، فذهب الجاحظ إلى القول: "أن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعباد كسب سوى الإرادة،

---

[1] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٣٨.

[2] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٢٠.

[3] - الجاحظ، الدلائل والإعتبار على الخلق والتدبير، (حلب:المطبعة العلمية،١٩٢٨م). ص.٧٧. ذكره؛ بوملحم(علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.١١٩.

[4] - كانط(إمانويل)، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، تقديم عمر مهيبل، (الجزائر: سلسلة الأنيس موفم للنشر، ١٩٩١م). ص.١٦٦.

وتحصل أفعاله منه طباعا"[١]. وقوله: "ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه، وليس باختيار له، وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة"[٢]. على أنه ليس هناك تناقض ـ كما توهم البغدادي[٣] ـ بين قول الجاحظ بضرورة المعرفة وقول المعتزلة بأن الإنسان يخلق أفعال نفسه. وفي ذلك يقول "أحمد أمين": "ولست أرى في هذا الرأي تناقضا بينه وبين مبدأ المعتزلة العام، وهو أن الإنسان يخلق أفعال نفسه، لأنه إذا قال بسيطرة الإنسان على إرادته لم يخالف المبدأ العام، وإن قال إن ما تولّد بعد ذلك طبع وضرورة "[٤]. وسنعود إلى توضيح هذه الفكرة في مقام آخر[٥]، لنبين أن الجاحظ ـ وهو العقلاني الكبير ـ لا يمكن أن يكون "جبريا" بسبب تلك المقولة في المعرفة، وسنوضح السبب الذي دفعه إلى قولها.

ب ـ واختلاف الجاحظ عن علماء الكلام، في **انحصار الخبر** في قسمين: الخبـر الـصادق والخبر الكاذب؛ وفي **معيارهما**؛ فذهب أغلب العلماء إلى أن الخبر منحصر في الصدق والكذب، وأن معيار صدق الخبر هو مطابقة حكمه للواقع، وكذبه عدمها[٦]. أما الجاحظ فيـذهب إلـى رأي جدير بالتأمل، مفاده أن الخبر عنده ثلاثة أقسام: خبر صادق، خبر كاذب، وخبر غير صادق ولا كاذب، فالخبر " المطابق مع اعتقاد المطابقة صدق، وغير المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة كذب، وغيرهما واسطة، لا صدق، ولا كذب"[٧]. أي أن الخبر المطابق مع عدم الإعتقاد، والخبـر غيـر المطابق مع عدم الإعتقاد؛ كلاهما خبر ليس بـصادق ولا بكـاذب. وعليـه " فالـصدق عنـده (=الجاحظ) مطابقة الحكم للواقع مع اعتقاده، والكذب عدم مطابقته مع اعتقاده، وغيرهما ضربان مطابقته مع عدم اعتقاده وعدم مطابقته مع عدم اعتقاده"[٨]. وتظهر نزعة الجـاحظ العقليـة مـرة أخرى في هذا **التقسيم العقلي**[٩] للأخبار، فالأخبار تنحصر عقلا في الأقسام التي ذكرها الجـاحظ لاغير.

---

[١] - الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص.٧٥.

[٢] - الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص.٨٣.

[٣] - حيث يرى البغدادي أن الأفعال إذا كانت "طباعا لا كسبا لزمه ـ أي الجاحظ ـ أن لا يكون للإنسان عليها ثواب ولا عقاب؛ لأن الإنسان لا يثاب ولا يعاقب على ما لا يكون كسبا له، كما لا يثاب ولا يعاقب علـى لونـه وتركيب بدنه إذ لم يكن ذلك من كسبه". [البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، ص.١٧٦].

[٤] - أمين (أحمد)، ضحى الإسلام، ج٣، ص ص.١٣٤-١٣٥.

[٥] - انظر؛ بحثنا هذا؛ ص.٢٧١ وما بعدها.

[٦] - القزويني (جلال الدين أبو عبدا محمد بن سعد الدين بن عمر)، الإيضاح في علوم البلاغة، ط.٤ (بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٩٨م). ص ص.١٧-١٨.

[٧] - أبو البقاء الفتوحي (تقي الدين)، شرح الكوكب المنير، مطبعة السنة المحمدية. ص ص.٢٥٤-٢٥٥.

[٨] - القزويني (جلال الدين أبو عبدا محمد بن سعد الدين بن عمر)، المرجع السابق، ص.١٩.

[٩] - **التقسيم العقلي**: التقسيم عموما هو طريقة من طرائق البحث العلمي.. والتقسيم يكون (للكلّ) إذ يقسم إلـى أجزائه، و(للكلّي) إذ يقسم إلى جزئياته. أما **تقسيم الكلّ إلى أجزائه**؛ فيعرف بأنه تحصيل الحقيقة المركّبة بذكر =

ج ـ واختلف الجاحظ أيضا عن المعتزلة في **معيار اليقين** أو **أمارة صحة العلم**، حيث يرى كلّ من "النظّام" و"القاضي عبد الجبار" أن معيار اليقين هو "**سكون النفس**"، فأما "النظّام" فيخبرنا عنه الجاحظ في رسالة "المسائل والجوابات في المعرفة" أنه كان ـ وأتباعه ـ يقول بهذا المعيار[1]؛ وأما القاضي عبد الجبار فيقول: "عندما نقول أن العلم صحيح، إنما نعني بذلك أن نفس العالم ساكنة إلى ما تناوله من موضوع"[2]؛ في حين أن الجاحظ يرفض أن يكون "سكون النفس" أمارة على صحة العلم، لأن الجاهل والعالم يستويان فيه، فالجاهل ـ أيضا ـ قد تسكن نفسه إلى ما اعتقده[3].

وهنا تظهر عقلانية الجاحظ مرة أخرى، لأنه لم يجعل الذات أساسا لبناء معيار المعرفة، خوفا من الوقوع في النسبية، وهو بهذا يخالف "الشكّاك"، بل قال بمعيار موضوعي يتمثّل في "العيان الظاهر" و"الخبر المتظاهر"[4]، فالأول يتعلّق بالمعرفة الحسية والثاني يتعلّق بالمعرفة العقلية؛ وكلتا المعرفتين إضطرارية عند الجاحظ، وهذا يسمح له ـ إذن ـ بأن يؤسس العلم اليقيني على وجود **الطبع** الذي لا يخطئ، لأنه قانون طبيعي، يجده كل أحد في نفسه، ولا قبل لأحد بجحده، وهذا معنى قول الجاحظ وهو يتحدث عن موضوع رسالة "المعاش والمعاد" التي توجه بها إلى "محمد بن أبي دؤاد": "ألّفت لك كتابي هذا إليك، وأنا واصف لك فيه الطباع التي ركّب عليها الخلق، وفُطرت عليها البرايا كلّهم، فهم فيها مستوون، وإلى وجودها في أنفسهم مضطرون، وفي المعرفة بما يتولّد عنها متفقون"[5]. وموضوعية المعيار عند الجاحظ هو طموح منه إلى وحدة المعرفة وموضوعيتها اللتين ينشدهما العقل.

=جميع أجزائها التي يتركب منها. كقول الكيميائي مثلا: الماء أوكسجين وهيدروجين متحدان. وأما **تقسيم الكلّي إلى جزئياته**؛ فيعرف بأنه ضم قيود متباينة أو متخالفة إلى الشيء الذي يقع عليه التقسيم، لتحصيل أقسام متباينة أو متخالفة بعدد تلك القيود؛ كقول المنطقي في تقسيم الجسم: (الجسم) إن كان غير نام فهو (الجماد)، وإن كان ناميا: فإن كان غير متحرك بالإرادة فهو (النبات)، وإن كان متحركا بالإرادة فهو (الحيوان). فالجسم: جماد ونبات وحيوان. **والتقسيم العقلي** نوع من أنواع تقسيم الكلّي إلى جزئياته، وهو ما يجزم العقل فيه بانحصار الشيء الذي يقع عليه التقسيم في أقسامه، مثال: العدد إما زوج وإما فرد، فالعقل يجزم بأن العدد لا يحتمل قسما ثالثا غيرهما. بعكس **التقسيم الإستقرائي** وهو ما لا يمنع العقل فيه وجود قسم آخر غير ما ورد في التقسيم، إلا أن استقراء الواقع يثبت انتفاء وجود أي قسم آخر، مثال: الكلمة: اسم وفعل وحرف. فالعقل المجرد لا يمنع من وجود قسم رابع، إلا أن استقراء واقع الكلام العربي يثبت انتفاء وجود قسم رابع. [انظر؛ حبنكة الميداني(عبد الرحمن حسن)، المرجع السابق، ص.ص.٣٩٤-٤٠٠].

[1] - حيث يقول الجاحظ عن أتباع النظّام: "قيل لهم أوليس كل واحد منهما (= المحق والمخطئ) ساكن القلب إلى مذهبه واختياره؟ .. قالوا: نعم ..". [الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١١٣].

[2] - عبد الجبار (القاضي)، المغني، ج١٢، ص.٣٦. ذكرته؛

Marie Bernand, Le Probleme de la Connaissance d'après Le MUGNI du CADI 'ABD AL-GABBAR ,(Alger : OPU – SNED, ١٩٨٢). P.٢٩٦.

[3] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ص.١١٣-١١٤.

[4] - سنعود للحديث عن معيار اليقين وعلاقته بنظرية الطبع عند الجاحظ لاحقا. [انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٣٨ وما بعدها].

[5] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٦٩.

٣ ـ في الإنسان:

أ ـ في مسألة حد الإنسان: إن لتعريف "الإنسان" أهمية كبيرة بالنسبة لأي مذهب فلسفي، إذ أن هذا التعريف هو الذي "يحدد الإتجاهات العامة فيه"[١]، وأهم صفة أساسية للإنسان في رأي المعتزلة أنه **مكلّف**، فلا نجد "بين تعريفاتهم ما يتعارض مع صفة التكليف"[٢]. والجاحظ لم يخرج في تعريفه للإنسان عن ذلك؛ فهو يرى أن الصفة الأساسية للإنسان أنه مكلّف، وبهذه الصفة يختلف عن الحيوان؛ وفي ذلك يقول: "لو كان للكلب **آلة** (=عقل) يعرف بها عواقب الأمور وحوادث الدهور، وكان يوازن بين عواجلها وأواجلها.. **ويختار** أنقص الشرين وأتم الخيرين، ويتثبت في الأمور..ويعرف الحجة من الشبهة (...) لكان من كبار المكلفين، ومن رؤوس الممتحنين"[٣]. ولكون الإنسان مكلّفا، اقتضى أن يكون لهذا الإنسان "**آلة**" أي عقل يميز به بين الخير والشر. كما يقتضي التكليف أن يكون للإنسان **قدرة على الإختيار** بين الخير والشر، حتى تستقيم المسؤولية. وفي ذلك يقول الجاحظ: " أفتظن أن ا عز وجلّ يخص بهذه الخصال بعض خلقه دون بعض، ثم لا يطالبهم إلا كما يطالب بعض من أعدمه ذلك، وأعراه منه؟! فلم أعطاه العقل، إلا للإعتبار والتفكير؟! ولم أعطاه المعرفة، إلا ليؤثر الحق على هواه؟! ولم أعطاه الإستطاعة؛ إلا لإلزام الحجة؟!".

إلا أن الجاحظ لم يهتم في تعريفه للإنسان بتحديد المسؤولية فحسب كما هو الشأن لدى معظم المعتزلة[٤]؛ وإنما اهتم بتحديد الماهية. فأشار الجاحظ في البدء إلى أن الإنسان كائن من كائنات هذا الكون الواسع، وذلك عندما عرفه بأنه "**العالم الصغير**"[٥]، وبرر تعريفه هذا؛ بكون الإنسان يجمع أشكال ما في العالم الكبير؛ فهو يملك الحواس الخمس، أما العالم ففيه المحسوسات الخمس، والإنسان يتصف بجميع صفات وغرائز وطباع الحيوانات الموجودة في العالم، وسبب

---

[١] - صبحي(أحمد محمود)، في علم الكلام- المعتزلة، ص.١٩٧.

[٢] - المرجع نفسه، ص.١٩٨.

[٣] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.١٤٤.

[٤] - اهتم رجال المعتزلة في تعريفهم للإنسان بتحديد المسؤولية أكثر مما اهتموا بتحديد الماهية؛ يقول الأشعري في مقالاته عن "**العلاف**": "قال أبو الهذيل: الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان. وحكي أن أبا الهذيل كان لا يجعل شعر الإنسان وظفُره من الجملة التي وقع عليها اسم الإنسان (...) وكان أبو الهذيل لا يقول إن كلّ بعض من أبعاض الجسد فاعل على الإنفراد، ولا أنه فاعل مع غيره، ولكنه يقول: الفاعل هو هذه الأبعاض".[الأشعري، المصدر السابق، ج٢، ص ص. ٢٤-٢٥]. فهذا التعريف يهتم بالعمل فهو يشير إلى فعل الإنسان ولا يشير إلى جوهره. ويقول الأشعري عن "**النظّام**": "قال النظّام: الإنسان هو الرح، ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له، وإن كلّ هذا في كلّ هذا، وإن البدن آفة [كذا بالأصل؛ والأرجح آلة] عليه وحبس وضاغط له .. [و] أن الروح هي الحساسة الدراكة.." [المصدر نفسه، ص ص.٢٥-٢٦]. وهذا التعريف أيضا وثيق الصلة بمسؤولية الإنسان، فأفعاله تتوزع على الروح والبدن معا.

[٥] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٢١٢.

هذه التسمية أيضا؛ لكون الإنسان يستطيع تصوير كل شيء وتقليد الأصوات كلها، ولكونه جسما يتكون من العناصر ذاتها التي يتكون منها الكون: النار، الأرض، الهواء، الماء[1]. وكأن الجاحظ في هذا التعريف، وفي تسويته الإنسان بالحيوانات؛ كان ينشد حد الإنسان برده إلى **جنسه القريب** وهو أنه **كائن حي**. ثم أشار إلى صفات الإنسان الأساسية التي تميزه عن باقي الكائنات الحية كالنطق والعقل والمعرفة والإستطاعة والتمكين. وكأن الجاحظ ينشد بهذا التمييز **الفصل النوعي.**

والنطقُ أو القدرة على الكلام أهم ما يمتاز به الإنسان عن الحيوان في رأي الجاحظ حتى قال: "إنك حيثما تجد المنطقَ تجد الروح والعقل والإستطاعة. وقالوا: الإنسان هو الحي الناطق"[2]. وهو في هذا القول يشير - ضمنيا - إلى تحديد أرسطو للإنسان، ولكنه يتبنى تحديد أرسطو صراحة في كتابه "البيان والتبيين" حيث يقول: "وقال صاحب المنطق: حد الإنسان: الحي الناطق المبين"[3].

وإن كان الحيوان يشترك مع الإنسان في بعض الصفات المذكورة كالنطق والمعرفة؛ فإن الجاحظ يميز بين نطق البهائم ونطق الإنسان؛ ويميز بين معرفة البهائم ومعرفة الإنسان.

فالنطق عند الحيوانات يكون لضرورة الحاجة البيولوجية لا غير، فهي "لا حاجة بها إلى أن يكون لها في منطقها فضل لا تحتاج إلى استعماله"[4]؛ أما النطق عند الإنسان فهو المسمى بالكلام، وبه يشبه منطق الحيوان، وفي ذلك يقول الجاحظ: "الفرق بين الإنسان والطير أن ذلك المعنى؛ معنى يسمى منطقا وكلاما على التشبيه بالناس، وعلى السبب الذي يجري.. وكذلك قال الشاعر الذي وصفها بالعقل[5]، وإنما قال ذلك على التشبيه، فليس للشاعر إطلاق هذا الكلام لها، وليس لك أن تمنعها ذلك من كلّ جهة وفي كلّ حال"[6]. ويبدو أن الجاحظ قد خصص لهذه الناحية في الإنسان كتابه "البيان والتبيين"؛ حيث تحدث عن البيان وعن أنواع الدلالات البيانية من اللفظ، والإشارة، والعقد، والنّصبة، كما تحدث عن البلاغة التي هي مرتبة فوق البيان، وتحدث عن فنون البيان من خطابة وشعر وسجع ورسائل ووصايا. ولما كان البيان في رأي الجاحظ ترجمان العلم وعماده وحياته، وكان العلم رائد العقل[7]؛ كانت العبارة "الناطق المبين" في التعريف السابق

---

[1] - انظر؛ المصدر نفسه، ص ص.٢١٢-٢١٤.

[2] - المصدر نفسه، ج٧، ص٤٩.

[3] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.٧٧.

[4] - الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص.٥٦.

[5] - يشير الجاحظ هنا إلى قول الأعرابي: سقى الله أرضا يعلم الضب أنها بعيدٌ من الآفات طيبة البقل
بنى بيته منها على رأس كدية وكلّ امرئ في حرفة العيش ذوعقل.

[المصدر نفسه، ص ص.٥٦-٥٧].

[6] - المصدر نفسه، ص.٥٨.

[7] - انظر؛ الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.٧٧.

بمعنى "عاقل". وهكذا فالإنسان يختلف عن الحيوان في وجود العقل الذي هو "وسـيلة للإعتبـار والتفكير"[1]. وسنفرد فصلا كاملا للحديث عن التصور الجاحظي للعقل[2].

هذا فيما يخص النطق؛ أما المعرفة فإن الحيوانات وإن كانت لا تخلو منها ومن القدرة على التعلم فإن معارفها وليدة الغريزة، فهي "تدرك ذلك بالطبع من غير روية، وبحس النفس من غير فكرة "[3]؛ في حين أن معارف الإنسان هي وليدة العقل؛ يـصل إليهـا برويـة وفكـر وقيـاس، فـ"الإنسان ذو العقل والإستطاعة، والتصرف والروية، إذا علم علما غامضا، وأدرك معنى خفيا، لم يكد يمتنع عليه ما دونه إذا قاس بعض أمره على بعض. وأجناس الحيوان قد يعلـم بعـضها علما، ويصنع بكفّه صنعة يفوق بها الناس، ولا يهتدي إلى ما هو دون ذلـك بطبـع ولا رويـة، وعلى أن الذي عجز عنه في تقدير العقول دون الذي قدر عليه"[4]. وهكذا فالإنسان يختلـف عـن الحيوان في طبيعة المعرفة، وسنفرد لنظرية المعرفة عند الجاحظ فصلا قادما[5].

ب ـ أما في مسألة **حرية الإختيار**؛ أو الإستطاعة والتمكين على حد تعبير الجاحظ؛ فإنهـا الصفة المميزة للإنسان، فـ"الفرق الذي بين الإنسان والبهيمة، والإنسان والسبع والحـشرة (...) ليس هو الصورة (...) [و] إنما هو الإستطاعة والتمكين"[6]. ويرى الجاحظ أن مبدأ الحرية مبـدأ لابد منه ليقوم العقل بدوره المنوط به لأن "العقل إذا أكره عمي"[7]. وللجاحظ نظرية أصـيلة فـي الحرية، تذكّرنا بنظرية "كوندياك"[8]، فكلاهما يذهب إلـى أن "الإرادة هـي محـصلة لاتجـاهين متضادين من الدوافع"[9]. وسنعود لشرح ذلك في فصل قادم[10].

ج ـ ولابد لهذه الحرية من تأطير حتى لا يخرج بها الإنسان إلى الفوضـى، فالأشـرار موجودون دائما، فلابد من قوة تضرب على أيديهم، ولابد من "إمام" يقمع طباع الشر، ومن هنـا

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.٥٤٣.

[2] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.١٦٠ وما بعدها.

[3] - الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص.٧٢.

[4] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.١٩٨ وما بعدها.

[6] - الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.٥٤٣.

[7] - المصدر نفسه، ج٤، ص.٤٥٢.

[8] - **كوندياك** (**Condillac**): فيلسوف حسي فرنسي، ولد في مدينة جرينوبل سنة١٧١٥م. انتخب عضوا في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٧٦٨م. توفي سنة ١٧٨٠م. من آثاره: سلسلة من الكتب الدراسـية نـشرت فـي ١٣ مجلّدا، التي ألّفها بسبب كونه مربيا لابن دوق بارم Parme. وكتاب "التجارة والحكومة في علاقة كـل منهمـا بالأخرى". [انظر؛ بدوي(عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ج٢، ص.٣١٨].

[9] - انظر؛ زينة(حسني)، المرجع السابق، ص.٩٥.

[10] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٢٧٣-٢٧٤.

رأى الجاحظ وجوب نصب الإمام عقلا وسمعا معا[1]، أي أن **السلطة السياسية** عند الجاحظ ضرورة دينية ودنيوية معا؛ وفي هذه الوظيفة القمعية التي تقوم بها الدولة؛ يقول الجاحظ: "رأينا طبائع الناس وشهواتهم من شأنها التقلّب إلى هلكتهم وفساد دينهم وذهاب دنياهم وإن كانت العامة أسرع إلى ذلك من الخاصة؛ إذ لا تنفك طبائعهم من حملهم على ما يرديهم ما لم يردوا بالقمع الشديد في العاجل ومن القصاص من العادل، ثم التنكيل في العقوبة على شر الخيانة وإسقاطالقدر وإزالة العدالة مع الأسماء القبيحة والألقاب الهجينة، ثم بالإخافة الشديدة والحبس الطويل والتغريب عن الوطن"[2]. وسنعود للحديث عن مواهب الجاحظ السياسية في فصل قادم[3].

مجمل القول في مذهب الجاحظ:

لابد من الإشارة في الختام؛ إلى أن مذهب الجاحظ، يسوده نوع من التكامل والإنسجام بين مختاف ما ذهب إليه من آراء، ويتحقق الإرتباط الوثيق بين نواحيه الفكرية، بعضها ببعض. فالتفسير وعلم الحديث والأدب والأخلاق والسياسة والطبيعيات والكلام، كل هذا الشتات؛ جعله الجاحظ يلتئم وينسجم في وحدة مذهبية.

فموضوع الكلام عنده ـ كما رأينا ـ البحث عن العلل الأولى التي تفضي بنا إلى معرفة الخالق، ومجال البحث هو الطبيعيات، التي يصنفها إلى جمادات وحيوانات وإنسان، وإذا كانت الغريزة قادرة على تنظيم سلوك الحيوانات، فإن العقل ـ وإن كان قادرا على تنظيم سلوك الفرد ـ فهو في حاجة إلى سلطة، اقتضى وجوب وجودها اجتماع الناس، وما ركّب فيهم من طبيعة التظالم، ويبقى العقل والفهم الصحيح للكتاب والسنة الصحيحة والتبحر في اللغة، المصدر الذي يسترشد منه الفرد والجماعة.

إن هذا المزيج من المعارف الذي أضفى عليه الجاحظ طابع الوحدة؛ هو الأمر الذي دفع بعض الباحثين إلى عد الجاحظ "خير من مثّل في تاريخ الحضارة الإسلامية "**التيار الشمولي**" في دراسة الظواهر المتصلة بالإنسان. وهو التيار الذي استقرت اليوم أسسه فغدا مزيجا من التاريخ وعلم الإجتماع وعلم النفس وعلم الأجناس البشرية وعرف في المدرسة الأمريكية بالأنثروبولوجيا"[4].

---

[1] - الإيجي(عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد)، المصدر السابق، ج٣، ص.٥٧٩.

[2] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٩٤.

[3] - انظر؛ بحثنا هذا؛ ص.٢٨٩.

[4] - المسدي (عبد السلام)، قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٤م). ص.٩٨.

الفصل الثالث

تصور العقل عند الجاحظ

لابد من الإشارة - في البداية - إلى أن الجاحظ لم يخصص رسالة من رسائله الكثيـرة لكي يتناول فيها تصوره للعقل كما فعل غيره من أمثال: "الحارث بن أسد المحاسبي" في رسـالته "العقل"[1]، و"الكندي" في رسالته "في العقل"[2]، و"أبي بكر محمد بن زكريا الرازي"[3] في كتابه "الطب الروحاني" الذي عقد فيه فصلا أول سماه: "في فضل العقل ومدحه"[4]، و"الفارابي" في "رسالة فـي العقل"[5]، و"القاضي عبد الجبار المعتزلي"[6] الذي نجد لـه معالجة مسهبة للعقل في فصل عنوانـه: "في بيان مائية العقل وما يتصل به"، في الجزء الحادي عشر من كتابـه "المغنـي"[7]، و"الإمـام

[1] - رسالة حققها حسين القوتلي مع رسالة أخرى هي "فهم القرآن"، [انظر؛ المحاسبي (الحارث بن أسد)، المرجع السابق.

[2] - رسالة حققها الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن: "رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابـن عـدي"، ط.٢ (دار الأندلس، ١٩٨٠م).

[3] - **الرازي(أبو بكر محمد بن زكريا):** فيلسوف وطبيب وصيدلي وكيمائي ورياضي وموسيقي فارسي، ولد فـي الري بالقرب من طهران، أيران عام ٢٤٠هـ/٨٥٤م. وتوفي في الري عام ٣١٣هـ/٩٢٥م. بدأ حياته كضارب على العود، وتتلمذ على البلخي في الفلسفة، ثم تصدى لتعلم الطب والصيدلة والكيمياء في بغداد، وعد الرازي أب الطب العربي، وجالينوس العرب وشيخ الأطباء. وتبلغ مؤلفاته نحوا من ٢٢٤ كتابا ورسالة وأهمها الموسـوعة الطبية الصيدلية "الحاوي" وهي تقع في ١٠ أجزاء و٢٤ مقالا، وتعد إحدى المراجع الكبيرة في القرون الوسطى، ومن آثاره أيضا "المجربات"، و"المرشد" و"منافع الأغذية"، و"الطب الروحاني"، و"سـر الأسـرار"، و"خـواص الأشياء". [انظر؛ موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين، تحقيق مجموعة من الدكاترة، (بيـروت: مكتبـة المعارف). ج٣، ص ص.٩٢-٩٤).

[4] - انظر؛ الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا)، المصدر السابق، ص.١٧.

[5] - رسالة حققها موريس بويجس Maurice Bouyges S.J.

:Dar El-Machreq Sarl,١٩٨٦. ٢e Edition, Beyrouth

[6] - **القاضي عبد الجبار المعتزلي:** هو أبو الحسن الهمذاني، نسبة إلى همذان أشهر مدن فارس الجبلية، ولد حولي سنة ٣٢٥هـ. يقف على رأس طبقة الإعتزال الحادية عشرة، توجه إلى البصرة، واعتنـق الأشـعرية، وتبنـى المذهب الشافعي، ثم اعتنق الإعتزال، ورحل إلى بغداد، حيث تابع تثقيفه وبناء فكره المذهبي. وتولى قضاء مدينة "الري" تحت رعاية الوزير البويهي الصاحب بن عباد، وأصبح مسؤولا عن القضاة ولقب بقاضي القضاة. تـوفي سنة ٤١٥هـ. من أهم آثاره: التفسير الكبير المعروف "بالمحيط"، و كتاب "المغني" وهو موسوعة أصـولية فـي ٢٠ جزءا، وكتاب "شرح الأصول الخمسة". [انظر؛ الراوي(عبد الستار)، المرجع السابق، ص ص.٣٦-٤٦].

[7] - عبد الجبار(القاضي) المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١١) التكليف، تحقيق محمد علـي النجار وعبد الحليم النجار،(القاهرة: ١٩٦٥م). ص.١٦٦؛ ذكرته: زينة(حسني)، المرجع السابق. ص.١٠.

الراغب الأصفهاني"[1] في رسالته: " تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين"[2]، و"ابن الجوزي"[3] في كتابه: "الأذكياء"[4]، حيث يعقد بابا في "ذكر فضل العقل" وآخر في "ذكر ماهية العقل ومحله".

إن حديث الجاحظ عن العقل جاء منثورا في ثنايا كتبه، وهذا شأن الجاحظ دائما، لما عرف به من أسلوب استطرادي، يعود سببه إلى كثرة معارفه، فهو "الرجل الذي امتص ثقافة عصره بأسرها.."[5]، على أن أبا عثمان الجاحظ وإن لم يفرد فصلا خاصا للعقل فإن نزعته العقلية لتبدو في كل فكرة من أفكاره، فهو يتناول تلك الثقافة الواسعة ناقدا ساخرا، وهو "ينتصر للعقل ويتحمس مثلما ينتصر سائر المعتزلة ويتحمسون"[6]، بل يدعو إلى أن يكون "العقل" هو الحكم الوحيد في الأمور لأنه يسلك بنا طريق السلامة، كما يقرر ذلك مخاطبا "ابن أبي دؤاد" قائلا: "حكّمت وكيل ا عندك، وهو عقلك، على هواك، وألقيت إليه أزمة أمرك فسلك بك طريق السلامة وأسلمك إلى العاقبة المحمودة.."[7]، ولا يحمد المرء - في رأي الجاحظ - على شيء أحسن من العقل، "فإنما حمدت العلماء بحسن التثبت في أوائل الأمور، واستشفافهم بعقولهم ما تجيئ به العواقب، وبقدر تفاوتهم في ذلك تستبين فضائلهم.."[8]وهذا الحمد يبقى العقلاء جديرين به حتى ولو أخطأوا في تحكيمهم العقل ، فالجاحظ يحبذ أخطاء العاقل على إصابات الجاهل، فيقول:"اعلم أن المقادير ربما جرت بخلاف ما تقدر الحكماء، فنال بها الجاهل في نفسه، المختلط في تدبيره، ما لا ينال الحازم الأريب الحذر، فلا يدعونك ما ترى من ذلك إلى التضييع والإتكال على مثل تلك الحال؛ فإن الحكماء قد أجمعت أن من أخذ بالحزم وقدم الحذر، فجاءت المقادير بخلاف ما قدر، كان عندهم أحمد رأيا وأوجب عذرا، ممن عمل بالتفريط وإن اتفقت له الأمور على ما أراد "[9].

---

[1]- **الإمام الراغب الأصفهاني:** هو الحسين بن محمد (ت.٥٠٢هـ/١١٠٨م)، إمام من حكماء العلماء، اشتهر بالتفسير واللغة. أصله من أصبهان وأقام ببغداد. من آثاره: "الذريعة إلى مكارم الشريعة"، "جامع التفسير"، "مفردات ألفاظ القرآن"، "محاضرات الأدباء". [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.٣٠٢].

[2] - طبعة نور الأمل، مصر، بدون سنة.

[3]- **ابن الجوزي(أبو الفرج عبد الرحمن بن علي):** (١١١٦-١٢٠٠م)، ولد في بغداد، وهو فقيه حنبلي وخطيب ومؤرخ، له "المنتظم في تاريخ الأمم". [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.٩].

[4] - الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٠م.

[5] - محمود(زكي نجيب)، المرجع السابق، ص.١٤٧.

[6] - ابن ميلاد (محجوب)، المرجع السابق، ص.٢١٤.

[7] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.٧٣.

[8] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[9] - المصدر نفسه، ص.٩١.

إن هذا الموقف الجريء الذي وقفه الجاحظ إزاء مسألة تحكيم العقل في جميع الأحـوال؛ يزداد وضوحا عندما نرفقه بتحديد لمفهوم العقل ولهذا نريد ـ في هذا الفصل ـ تبيـان مفهـوم "العقل" وكيف تصوره الجاحظ.

مفهوم العقل عند الجاحظ:

إن تحليلا عميقا للتعريف الذي يورده الجاحظ لـ "العقل" كفيل بإطلاعنـا علـى بعـض مقومات مضمون تصوره للعقل، لأن التعريف يصدر عن التصور ويكون نتيجة له.

ونميز هنا نوعين من التعريف: التعريف اللغوي، والتعريف الوظيفي.

١ ـ التعريف اللغوي:

يتناول الجاحظ معنى "العقل" وسبب تسميته "عقلا" فيقول: "إنمـا سـمي العقـل عقـلا وحجرا.. لأنه يزم اللسان ويخطمه، ويشكله ويربثه، ويقيد الفضل ويعقله عن أن يمضي فُرطا في سبيل الجهل والخطأ والمضرة، كما يعقل البعير ويحجر على اليتيم"[١].

وزم اللسان، جعله يحتاط لما يقول، والشكل هنا من جنس قولنا: شـكل الدابـة أي شـد قوائمها وقيدها بالعقال؛ أما الربث فهو الحبس، وورد في "لسان العرب" عن الإشـتقاق اللغـوي لكلمة "عقل" ما يلي: "قيل كأنه عقل لـه شيء، أي حبس عليه عقله وأيد وسدد.. فالعاقل، الـذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام"[٢]. كما ذكـر "ابن منظور"[٣] لتوضيح معنى "العقل" لغويا، مشتقات من لفظة "عقل" كـ ـ"العقـال" و"الإعتقـال" و"العقيلة" و"العقائل" و"المعقل"[٤]، استخدمها الجاحظ قبله في مختلف رسائله فيقول عـن الإنـسان الذي يبوح بسر عسر عليه كتمانه : "كأنه أُنشط من عقال"[٥]، ويقول عن أزهد الناس أنه من كـان

---

[١] - المصدر نفسه، ص ص.١٠١-١٠٢.

[٢] - ابن منظور، المصدر السابق، ص.٤٥٨.

[٣] - **ابن منظور:** هو محمد بن مكرم، (١٢٣٢-١٣١١م)، لغوي وأديب، ولد بمصر وتولّى القضاء في طرابلس. له "لسان العرب" وهو معجم لغوي. [جرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.١٣].

[٤] - ابن منظور، المصدر السابق، ص ص.٤٥٩ –٤٦٥.

[٥] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.١٠٤.

آمنهم على نفائس الأموال و"عقائل" النساء[1]، وقال عن القرآن هـو "معقـل يمنـع مـن الهلكـة والبوار"[2].

ونستخلص مما سبق ذكره، بعض معاني "العقل" عند الجاحظ، التي سنعود إليها بـشيء من التفصيل عند الحديث عن التعريف الوظيفي للعقل.

فالعقل ـ حسب التعريف اللغوي ـ هو القوة القامعة الحابسة المقيدة المانعة، وهو قـوة في الإنسان تمنعه من التورط في المهالك، وتحبسه عن العدول عن سواء السبيل، كـأن العقـل رباط يمسك به العاقل فيجره عن الأمور القبيحة إلى الهدى، أو أنها حصن يحميه مـن المهالـك والردى، فالجاحظ يريد للإنسان "أن يقيد نفسه فلا ينفلت من الزمام، وبالقيد المنظم وحده يكـون "العاقل" عاقلا "[3].

٢ ـ التعريف الوظيفي:

لقد خرج معنى "العقل" إلى صفة أخرى، ولم يبق محصورا في المعاني المذكورة آنفا، بل أصبحت له معان كثيرة ـ بحسب وظيفته ـ نحاول استقراءها مما أتيح لنا الإطلاع عليه من آثار الجاحظ ونصوصه. ويمكن تصنيف هذه النصوص إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ نصوص صرح فيها الجاحظ بتعريف للعقل، وهذا النوع من النصوص قليـل بـل نادر.

ب ـ نصوص وردت فيها مصطلحات مختلفة، تبين لنا ـ بواسطة بعض القرائن ـ أنه يعني بها "العقل".

جـ ـ نصوص نتتبع فيها الكيفية التي يتصرف بها "الشيء" الموصوف من قبل الجاحظ بـ "العقل" حسب النوع الأول من النصوص؛ أو الموصوف بأحد المصطلحات التي تقوم مقـام "العقل" حسب النصوص من النوع الثاني. وبمعنى أدق؛ نتتبع التصرف الصادر من "العاقـل"، أو الخصائص الخلفية أو المضمرة التي تبوح بها بعض مواقف الجاحظ من مسائل عدة.

العقل قوة غريزية قامعة للهوى:

ونبدأ بالنص التالي الذي يقول فيه الجاحظ بعد أن ذكر مختلف طبائع الإنسان من غضب وبخل وجزع ورياء وكبر وسخط وما يقابلها من أضداد: "..ولن تفي قوة غريزة العقـل لجميـع

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٧٩.
[2] - محمد كرد علي، المرجع السابق، ص.٣٨٤.
[3] - محمود(زكي نجيب)، المرجع السابق، ص.١٥٧.

قوى طبائعه وشهواته حتى يقيم ما اعوج منها ويسكّن ما تحرك، دون النظر الطويل الذي يشدها، والبحث الشديد الذي يشحذها والتجارب التي تحنكها والفوائد التي تزيد فيها "[1].

فالعقل هنا غريزة في الإنسان، وهو قوة ضمن قوى طبائع النفس، تُنـضجها التجـارب والبحوث، وكلما نضجت تسنى لها القيام بوظيفتها على أحسن وجه، وتتمثل هذه الوظيفـة التـي يضطلع بها العقل في إقامة اعوجاج الطبائع، وتسكين ثوران الشهوات متى كانت ثورتها في غير محلها، وعبر الجاحظ عن كل هذا بقوله عن العقل أنه "القامع للهوى"[2].

ثم يدعم الجاحظ صفة "القمع" هذه التي يمتاز بها "العقل"، حينما يجعل "العقل" في مقابـل "الهوى" الذي يجر الإنسان إلى المهالك، فيعمل "العقل" على إنقاذ الإنسان منها ويسلك به طريـق السلامة، يظهر الجاحظ ذلك في هذا الخطاب الموجه إلى "محمد بن أحمد بن أبـي دؤاد" يمدحـه لتفوقه على أقرانه فيقول: "حكّمت وكيل ا عندك، وهو عقلك، على هواك، وألقيت إليـه أزمـة أمرك، فسلك بك طريق السلامة، وأسلمك إلى العاقبة المحمودة (...) وربط عليك مـن نعـم ا التي خولك، ما أطلقه من أيديهم إيثار اللهو وتسليطُهم الهوى على أنفسهم ، فخاض بهم سبل تلك اللجج، واستنقذك من تلك المعاطب.."[3]. فـ"العقل" "آلة" يقوى بها الإنسان "على عصيان طبائعـه ومخالفة شهواته"[4].

معنيان وظيفيان للعقل:

ويورد الجاحظ في رسالة "حجج النبوة" عبارة وجيزة، إلا أنها على إيجازهـا يمكـن أن نستخلص منها معنيين آخرين لـ"العقل"، فيقول بعد أن يسوق بعض "الأدلة" على اختلاف طبائع الناس: "وبأقل مما قلنا يعرف العاقل صواب مذهبنا"[5]. فـ "العقل" ـ هنا ـ يؤدي وظيفة أخـرى غير "قمع الهوى"، إنه "آلة التمييز" بين الصواب والخطأ، فالعاقل يعرف إذا مـا كـان الجـاحظ صائبا فيما ذهب إليه في مذهبه "في الطبع"[6] أو كان مخطئا؛ و"العقل" هو الفيـصل بـين الخطـأ والصواب

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص١٣٥.

[2] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.١٠٣.

[3] - المصدر نفسه، ج١، ص ص.٧٣-٧٤.

[4] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٣٤.

[5] - المصدر نفسه، ص.١٤١.

[6] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٣٨ وما بعدها.

ولكن التمييز بين "شيئين" لا يكون إلا بمعرفتهما معا، ومن هنا فإن "هذه الطاقة الواعيـة التي نعبر عنها بـ"العقل" هي مصدر العلم والمعرفة "[١].

إلا أن المعرفة لا تكون إلا عن حدس أو استدلال، والعقل هو أداة الإستدلال، وهذا مـا نفهمه من هذه الكلمات: "وبأقل مما قلنا يعرف.." التي وردت في العبارة الوجيزة السابقة، فالعاقل عند الجاحظ هو من كان سريع الفهم والإستنتاج، يصل إلى النتائج بأقل ما يمكن من المقـدمات، إنه لا ينفي تماما "المقدمات"، التي هي أسباب للإستنتاج، ولكنـه يفـضل أن يـصف الإنـسان بـ"العقل" إذا كان يصل إلى النتائج بأقل عدد ممكن من المقدمات، وعلى هذا فـ"العقـل" عنـد الجاحظ ذو وظيفة استدلالية فهو "العقل المستدل".

وحتى نطمئن إلى ما استنتجناه من أن "العقل" عند الجاحظ إضافة إلى كونه "قامعا للهوى"؛ أنه " آلة التمييز" وأنه "العقل المستدل" ؛ نسوق لكل معنى منهما بعض الشواهد من نصوص الجاحظ، التي تدعم وجهة نظرنا هذه:

العقل آلة التمييز:

يضع الجاحظ "العاقل" في مقابل "المجنون" الذي لا تمييز له، فا قد خالف بـين النـاس فجعل ـ كما يقول ـ "واحدا عاقلا وآخر مجنونا، وواحدا ذكيا وآخر غبيا"[٢]، وفي الإنسان ـ كما يقول ـ "طبائع الفطنة والغباوة (...) والتمييز والخبط"[٣]، والخبط في اللغة هو عدم التمييز وهـو الخبل والجنون[٤]، الذي إذا أصاب الإنسان أصبح شرسا كالسباع، غبيا كالبهائم، يطيع شهواته، لا يميز بين الخير والشر، ولا يعلم المصالح والمفاسد؛ وفي ذلك كله يقول الجاحظ:

".. وكيف يأتي أربح الأفعال وأبعد الشرين من ركّب شراسةَ السباع وغباوة البهائم ثم لم يعط الآلة ـ أي العقل ـ التي بها يستطيع التفرقة بين ما عليه وله، والعلم بمـصالحه ومفاسـده فيقوى بها على عصيان طبائعه ومخالفة شهواته، وبها يعرف عواقب الأمـور ومـا تـأتي بـه الدهور.."[٥].

---

[١] - المسيري(عباس محمد)، العقل المتحرر، تدريب وتركيز وتأمل، ط.١(القاهرة: مكتبة الأنجلـو المـصرية، ١٩٧٣). ص.١٣.

[٢] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٣٧.

[٣] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٢١٤.

[٤] - ورد في لسان العرب أن الخبط هو "كل سير على غير هدى.. وخبط [فلان] في عميـاء إذا ركـب أمـرا بجهالة. والخباط بالضم داء كالجنون.. ". [ابن منظور، المصدر السابق، ج٧، ص.٢٨٢].

[٥] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٣٤.

ونجد الجاحظ ينفي صفة "التمييز" عن غير العاقل كالأحمق والصبي والمجنـون، فهـو يصـف في رسالة "التربيع والتدوير" "أحمد بن عبد الوهاب"[1] بأنه "كان قليـل الـسماع غمـرا وصحفيا غفلا[2]، لا ينطق عن فكر ويثق بأول خاطر ولا يفصل بين اعتزام الغمـر واستبـصار المحق"[3]، أي لا يميز بين الخطأ والصواب. وكذلك الطفل الذي يتساءل الجاحظ في حقه تـساؤلا استنكاريا فيقول: "ففي أية الحالين جرب وعرف وميز وحفظ: أفي حال الطفولة والغـراوة ؟ ـ ويجيب الجاحظ ـ وهذا غير معروف في التجربة والعادة، والذي ركّبت عليه الطبيعـة؛ أم فـي حال البلوغ والتمام "[4]. فالطـفل لا يميز إلا في حال البلوغ والتمام، وهي الحال التي يكون فيهـا تام العقل.

فالعقل عند الجاحظ "آلة للتمييز" بين الخير والشر وبين الحق والباطل، وهو أيضا "آلـة للتمييز" بين الحسن والقبح "فإن أمر الحسن ـ كما يقول ـ أدق وأرق من أن يدركه كـل مـن أبصره، وكذلك الأمور الوهمية، لا يقضي عليها بشهادة إبصار الأعين .. [وإنما] يـقع الحكـم من العقل عليها "[5].

العقل آلة استدلال:

ويعد الجاحظ "العقل" في نصوص أخرى، مصدرا للعلم والمعرفة، فهو يتساءل عن "عقل" النبيين: "عيسى" و "يحيى" عليهما السلام في حال الصبا، أكانا يعرفان الجديد مـن المعـارف أو بلغة الجاحظ "يتعقلان ما لا يعلمان"، من طريق التجربة ؛ والتجربة لا تستغني عن العقل، ومـن طريق "الإستنباط" الذي هو عمل عقلي يكون " عن تمام أداة وكمال آلة" ؛ أم هما يعرفـان مـن طريق آخر "طريق الإلهام والإخراج من العادة ؟"[6].

[1] - **أحمد بن عبد الوهاب:** أحد الكتاب المعاصرين للجاحظ، وقد وضع رسالة "التربيع والتدوير" يهزأ فيها منـه، هزءا ينصب على النواحي الجسمية والخلقية والعقلية. [انظر؛ الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٣١].

[2] - "**الغمر**" الجاهل الغر الذي لم يجرب الأمور. و"**الصحفي**" الذي يروي الخطأ عن قـراءة الـصحف بأشـباه الحروف، و"**الغفل**" هو الذي لا يرجى خيره، ولا يخشى شره. [ابن منظور، المـصدر الـسابق، ج٥، ص.٣٢ ؛ ج٩، ص.١٨٧ ؛ ج١١، ص.٤٩٩].

[3] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٤٣٢.

[4] - المصدر نفسه، ص.١١٩.

[5] - المصدر نفسه، ص.٧٤.

[6] - المصدر نفسه، ص.٤٨٠.

لا يهمنا أن نجيب عن هذا السؤال، وإنما الذي يهمنا أكثر هو التساؤل في حد ذاتـه، لأن الجاحظ قد بين ـ بلا شك ـ أن المعرفة تأتي عن "تمام أداة وكمال آلة" وهي العقل، وذلك عنـد الشخص العادي على الأقل، أما شخص النبي فتلك مسألة أخرى.

وكثيرا ما يقرن الجاحظ وجود "المعرفة" بوجود "العقل" فالذي يجمع "إلى عقلـه علمـا.. فذلك الذي لا بعده "[1] ولا نظير له عند الجاحظ ؛ والذي "صير الإنسان إلى استحقاق" ما سـخره ا "ليس هو الصورة (...) إنما هو الإستطاعة، والتمكن من وجوه الإستطاعة، وجـودة العقـل والمعرفة "[2]. فحيثما نجد عقلا وجدنا معه علما ومعرفة بقدر "العقل" ، فالملائكـة أشـرف مـن الجان، وهم مقدمون على الإنسان، والجان أفضل من السبع والبهيمة، والشأن في هذا التفـضيل ليس هو الصورة والشكل "وإنما الشأن في العقل والمعرفة والإستطاعة "[3].

وعلى رأس هذه المعرفة التي تصدر من "العقل"، المعرفة الإستدلالية، لذلك فمن وظائف العقل أيضا أنه "آلة الإستدلال"، لقول الجاحظ: "العقل هو المستدل"[4].

والإنسان يعرف بالعقل "ما غاب عنه" بفضل واسطتين؛ هما: العيان والخبر، مما يـؤدي إلى وجود نوعين من الأدلة؛ هما:

ـ دليل: "قياس الغائب على الشاهد".

ـ ودليل: مجيء خبر يدل على صدق.

وفي ذلك كله يقول الجاحظ: "الحجة حجتان:عيان ظاهر وخبر قاهر (...) والعقـل هـو المستدل، والعيان والخبر هما علة الإستدلال وأصله، ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون الإستدلال مع عدم الدليل (...) والعقل نوع واحد والدليل نوعان: أحدهما شاهد عيان يدل علـى غائب، والآخر مجيء خبر يدل على صدق"[5].

فـ"العقل" يبحث عن الأدلة والحجج في نطاقي "المعاينة" و"الأخبار" الصحيحة.

إن "العيان" أو المعاينة عند الجاحظ إنما تعني ما نطلقه في عصرنا هذا على ذلك النـوع من الإستدلال الذي يقوم فيه العقل بـ" تتبع الجزئيات كلها أو بعضها للوصول إلى حكـم عـام يشملها جميعا. أو هو انتقال الفكر من الحكم على الجزئي إلى الحكم على الكلـي الـذي يـدخل الجزئي تحته"[6]. وهذه هي عملية "الإستقراء".

---

[1] - المصدر نفسه، ص.١٩٧.

[2] - الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.٥٤٣.

[3] - المصدر نفسه، ص.٥٤٤

[4] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٢٨.

[5] - المصدر نفسه، ص.١٢٩.

[6] - حبنكة الميداني(عبد الرحمن حسن)، المرجع السابق، ص.١٨٨.

أما "الخبر القاهر" فيعني الجاحظ به الخبر الذي اتفق الناس جميعا عليه لأنـه "متـواتر" ويحمله "الولي والعدو، والصالح والطالح"[1] أي أنه صار من "البديهيات" التي يستنتج منها "العقل" أمرا جزئيا، فإن الجاحظ هنا يشير إلى نوع آخر من الإستدلال وهو "الإستنتاج"، وهو "القياس" ، والقياس "هو من الحجج، وهو أحد طرق الإستدلال غير المباشر، وأقومها إنتاجا (...) والقيـاس الصحيح: هو قول مؤلف من قضايا متى حصل التسليم بها لزم عنه لذاته قول آخر"[2].

وسنعود إلى طريقتي الإستدلال: الإستقراء والقياس عند الجاحظ في الفصل القادم.

ونخلص إلى أن الجاحظ قد عرف "العقل" تعريفا وظيفيا، فهو من حيث علاقته بـالنفس وطبائعها "قامع للهوى"، وهو من حيث علاقته بالضمير الأخلاقي "آلة للتمييز" بين الخير والـشر أو بين الحسن والقبيح، وهو من حيث علاقته بالمعرفة "مستدل" يميز الخطأ من الـصواب مـن جهة؛ ويكتشف من جهة أخرى معارف جديدة بما يقوم به من قياس وموازنة.

مرادفات "العقل" عند الجاحظ :

ولابد أن نتوقف ـ وقفة أخرى ـ عند مصطلحات يكثر الجاحظ من إيرادها في مؤلفاته، ويستخدمها للتعبير عن "العقل" فهي كالمرادفات لـه، تقوم مقامه في المعنى والوظيفـة، نـذكر منها: "الذهن" و"الفهم" و"القلب" و"الرأي" و"الحلم" و"البصيرة". والقرينة التي تدل علـى أن هـذه المصطلحات إنما تعني في قاموس الجاحظ "العقل" أنها كثيرا ما ترد مقرونة بـصفات "العقـل" ووظائفه: من شك، ويقين، وقمع للهوى، وتمييز، واستدلال.

فـ"الذهن" عند الجاحظ إذا كان "حديدا"، "صحيحا"، "مـشحوذا" "بكثـرة الـسماع" فإنـه "يصيب" و"يدرك" و"يفهم" و"يستخرج" أي يستنبط، كما أنه "يقطع" في الأحكام و"يستبين"، وهو قد "ينكر" أمورا لا يستسيغها، تماما مثل ما يفعل "العقل"[3].

و"القلب" أيضا عنده "ينكر" و"يرد الأخبار"[4]، وهو "خزانة مستحفظة للخواطر والأسـرار وكل ما يعيه من ذلك عن الحواس من خير وشر وما تولده الشهوات والأهواء، وتنتجه الحكمـة

---

[1] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٨٣.

[2]- حبنكة الميداني(عبد الرحمن حسن)، المرجع السابق، ص.ص.٢٢٧-٢٢٨.

[3] - وردت صفات "الذهن" المذكورة في رسالة "صناعة الكلام"، ورسالة "المسائل والجوابـات فـي المعرفـة"، ورسالة "حجج النبوة"، ورسالة "استحقاق الإمامة". [انظر؛ الجاحظ، الرسائل الكلاميـة، ص.٥٥؛ ص.١١٠؛ ص ص.١٣٥-١٣٦؛ ص٢١٤]. كما تجد صفات الذهن المذكورة أيضا في رسـالة "التربيـع والتـدوير". [انظـر؛ الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص ص.٤٣٦-٤٣٧].

[4] - الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص.١٢٥.

والعلم"[1]. فلا شك أن قلبا يعي ما تأتي به الحواس، ويميز الخير من الشر ويكتسب علوما ومعارف، ويكون لكل ذلك بمثابة الخزانة الحافظة؛ أنه هو نفسه العقل الإنساني. بل إن القلوب - عنده - مثل العقول في أزماتها، تكون "راكدة جامدة، لا تسمع داعيا ولا تجيب سائلا، قد أغفلها سوء العادة واستولى عليها سلطان السكرة "[2]. ولا يستبعد تأثر الجاحظ بالقرآن الكريم الذي وردت فيه كلمة "القلب" بمعنى "العقل" كما يقول المفسرون[3].

أما "الرأي" فقد يرد عند الجاحظ بمعنى "العقل" لأن "الرأي" "إذا قهر الهوى فاستولى على اللسان منعه " إفشاء الأسرار "ورده عن تلك الدربة، وجشّمه مؤونة الصبر على ستر الحلم والحكمة "[4]؛ وليس قهر الهوى، والمنع، والرد إلا من صفات العقل كما ذكرنا آنفا.

و"الفهم" كذلك قد يرد بمعنى "العقل" في مثل قول الجاحظ وهو يهجو أحدهم: "لم يسمع بملحة - أي طرفة - قط ولا فهمها - أي لم يعقلها - ولا ابتسم من نادرة قط ولا عقلها"[5]، أي لم يفهمها.

و"البصيرة" هي "العقل" أيضا لأن "البصيرة" "روية في الإرتياد"[6] و"تؤدة وتأمل"[7]، والروية والتؤدة هي "التثبت" في الأمور وعدم التسرع؛ وهذه الصفة يقول فيها الجاحظ: "إنما حمدت العلماء بحسن **التثبت** في أوائل الأمور، واستشفافهم بعقولهم ما تجيء به العواقب، فيعلمون عند استقبالها ما تؤول به الحالات في استدبارها.."[8]، أي أن التثبت والروية والتؤدة هي من صفات العاقل، صاحب البصيرة.

واستخدم الجاحظ لفظتي "القريحة" و"الحلم" في أماكن قليلة، وعنى بهما "العقل" فهو في رده على من حكم بأن علم الكلام ليس علما حقيقيا، يرى بأنه لو "نظر في الكلام بعقل صحيح و"قريحة" جيدة (...) لكان تهيب الحكم أزين به، والتوقي أولى به "[9]؛ و"القريحة" لغة، هي أول كل شيء، وهي من الإنسان طبعه أو ملكة يقدر بها على الإجادة واستنباط العلم[10]، وهذه من

---

[1] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.١٠٢.

[2] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٩٠.

[3] - راجع؛ الفصل الأول من الباب الأول.

[4] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.١٠٢.

[5] - الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، تحقيق محمد طه الحاجري، (بيروت: دار النهضة، ١٩٨٣م).ص.١٩٩.

[6] - الجاحظ، الآمل والمأمول، تحقيق رمضان ششن، ط.١(دار الكتاب الجديد،١٩٦٨م). ص.٦٩.

[7] - المصدر نفسه، ص.٦٧.

[8] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.٧٣.

[9] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٥٧.

[10] - ورد في لسان العرب: " قريحة الإنسان، طبيعته التي جبل عليها.. وقيل: قريحة كل شيء، أوله .. والقريحة و القرح أول ما يخرج من البئر حين تحفر، ومنه قولهم لفلان قريحة جيدة؛ يراد استنباط العلم بجودة الطبع". [ابن منظور، المصدر السابق، ج٢، ص.٥٥٨].

وظائف "العقل". وقال الجاحظ عمن "آثر الآجلة على العاجلة " أن ذلـك يـدل "علـى رجاحـة حلمه"[1]، أي "عقله" ، كما ذكر في موضع آخر؛ أنه لا يهتم بعالم من علماء الكلام إلا إذا كان ممن رجح عقله، فهو إن أراد الحديث عن علماء الكلام تخير "من كـل نحلـة قـول حـذاقهم وذوي أحلامهم"[2] أي ذوي "العقول" ، لأن "الحلم" لغة يعني "العقل"[3].

مجمل القول:

ومجمل القول أننا عندما نبحث عن معنى "العقل" عند الجاحظ، فإننا نصادف في مؤلفاته الكثيرة ما يمكن أن نسميه "معرضا" من التعريفات.

إلا أننا يمكن أن نستخلص من تلك المفاهيم المختلفة، وانطلاقا من المفهوم اللغوي الـذي أورده، معنى أساسيا يتركز فيه معنى "العقل" عند الجاحظ، وهو المتمثل في كون "العقـل" هـو الضابط والقاهر والقامع والماسك عن الزيغ والضلال والخطأ كما يفعل "العقال" بـالبعير علـى المستوى الحسي فيمنعه من الشرود، فإذا غاب سلطان "العقل" بدا الإنسان وكأنـه "أنـشط مـن عقال"[4].

ونلاحظ أن معاني "العقل" الوظيفية المذكورة آنفا، لا تشذ عن المعنى اللغوي، فـ"العقل" من حيث هو "قامع للهوى" ومن حيث هو "آلة للتمييز" و"مصدر للعلم والمعرفة" أي من حيث هو "مستدل" لا يخرج عن معنى المنع والإمساك، فقمع الهوى هو منع وإمساك، والتمييز بين أمرين يعني تقييد أحدهما وإمساك به ، ومنع للآخر؛ وأما تحصيل المعرفة، والإستدلال على قضية ما، فإنما يعني ذلك فهمها، والفهم لا يكون إلا بعد تقييد المفهوم، وسمي "الفهم عقلا لأن ما فهمتـه ـ كما يقول المحاسبي ـ فقد قيدته بعقلك وضبطته كما البعير قد عقل "[5].

طبيعة "العقل":

لا شك أن ما يقدمه الجاحظ من تعاريف وكنايات تعبيرا منه عما نسميه "العقل" قد يفيدنا فيما نحن مقبلون عليه من بحث عن طبيعة "العقل" عنده، فلسنا في حاجة ـ عندما يقتضي الأمر إيراد نص للجاحظ ـ إلى التذكير بأن ما نسميه بتعبيرنا "العقل" قد يطلق عليه الجاحظ أسماء

---

[1] - الجاحظ، مجموعة رسائل، لجنة تأليف، (بيروت: دار النهضة الحديثة،١٩٧٢م). ص.١٦٥.

[2] - المصدر نفسه، ص١٦٦.

[3] - يقول صاحب لسان العرب: " أولوا الأحلام والنهي أي ذوو الألباب والعقول واحدها حلم بالكسر وكأنه من الحلم: الأناة والتثبت في الأمور وذلك من شعار العقلاء". [ابن منظور، المصدر السابق، ج١٢، ص.١٤٦].

[4] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.١٠٤.

[5] - المحاسبي(الحارث بن أسد)، المصدر السابق، ص.٢٠٩.

أخرى فيصفه بـ"قامع الهوى" و"قاهر الشهوات" و"آلة التمييز أو الأداة"، كما قد يسميه: "قلبا" و"رأيا" و"حلما" و"بصيرة"..

ولنتساءل - الآن - هل كان الجاحظ ينشد "الحد التام" في تعريفه للعقل أو ما يعرف لدى المناطقة بـ"التعريف الجامع المانع" ؟

إنه لا يفتأ في رسائله يقرب بين "العقل" و"المعرفة" ، ويجعل الصلة حميمة بينهما، إلى الحد الذي يجعل من المعرفة عامل شحذ وتزكية وتنمية لـ"العقل". وهو كذلك لا يفتأ يباعد بين "العقل" وبين "ما يغشى العقول من ضروب الأهواء وألوان الإلف وأشكال العادات"[1] التي من شأنها القضاء على "العقل" والإنحراف به عن قصده الأصلي.

إن هذا الإئتلاف الذي يجعله الجاحظ بين "العقل" و"المعرفة"؛ والتنافر الذي يراه بين "العقل" و"الهوى"، إنما كان ينشد من ورائهما التعريف بـ"العقل"، لأن "حقيقة تعريف شيء هي نسبته إلى شيء آخر مألوف، أي هي الكشف عن علاقة أو صلة أو وجه شبه بين الشيء المعرف وأقرب شيء إليه مألوف عند المتعلم"[2].

ويبدو أن الجاحظ في تعريفه لـ"العقل" أو تصوره له - يتبع هذه الطريقة على طولها واستغراقها "دهرا طويلا" على حد قوله - لشعوره بصعوبة تحديد مفهوم "العقل" تحديدا نهائيا، هذا الشعور الذي ينتابه وهو يخاطب مهجوه في "رسالة التربيع والتدوير" قائلا: "وقد اختلفوا في "العقل" بأكثر من اختلافهم في العلم، فمنعني من ذكره لك غموضه عليك واستتاره عنك، وعلمت أني لا أقدر أن أصوره لك دون دهر طويل، ولا أضمنك معناه دون تربيب(*) كثير"[3].

والذين يعنيهم الجاحظ في قوله "اختلفوا" هم مجموعة من الفلاسفة اليونانيين نذكر منهم: "بقراط" و"أفلاطون" و"ديموقراط" و"أرسطوطاليس" وغيرهم.. وهذه المجموعة من الفلاسفة دليل على تأثر الجاحظ بالفلسفة اليونانية وموضوعاتها كما ذكرنا آنفا.

والنص الذي سنختاره - وإن كان طويلا - فإنه أهم نص للجاحظ نحاول منه استقاء التصور الجاحظي للعقل، إنه نص يكاد يكون جامعا لما تناثر من أحاديث عن "العقل" في باقي آثاره.

يقول في رسالة "حجج النبوة":

" إن الناس قد استغنوا عن التكرير، وكفوا مؤونة البحث والتنقير لقلة اعتبارهم. ومن قل اعتباره قل عمله، ومن قل عمله قل فضله، ومن قل فضله كثر نقصه، ومن قل عمله وفضله

---

[1] - ابن ميلاد (محجوب)، المرجع السابق، ص.٢١٩.

[2] - ضومط(أميل جبر)، العقل والقلب، خواطر في العلم والتربية، (بيروت: مكتبة صادر). ص.٦٩.

(*) كذا بالأصل، ولم أجد لهذه الكلمة معنى في قواميس اللغة العربية، ويبدو أن الصواب: "ترتيب".

[3] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٨٧.

وكثر نقصه لم يحمد على خير أتاه ولم يذم على شر جناه ولم يجد طعم العز ولا سرور الظفـر ولا روح الرجاء ولا برد اليقين ولا راحة الأمن.

"وكيف يشكر من لا يقصد، وكيف يلام من لا يتعمد، وكيف يقصد من لا يعلم، وما عسى أن يبلغ قدر سرور من لا يحس من السرور إلا بما سرت به حواسه ومسه جلده ! وكيف يـأتي أربح الأفعال وأبعد الشرين من ركّب شراسة السباع وغباوة البهائم ثم لم يعط الآلـة التـي بهـا يستطيع التفرقة بين ما عليه وله والعلم بمصالحه ومفاسده فيقوى بهـا علـى عـصيان طبائعـه ومخالفة شهواته، وبها يعرف عواقب الأمور وما تأتي به الدهور، وفضل لذة القلب علـى لـذة البدن، وأن سرور الجاهل لا يحسن في جنب سرور العالم، وأن لذة البهائم لا تعادل لذة الحكـيم العالم، وأي سرور كسرور العز والرياسة واتساع المعرفة وكثرة صواب الرأي والنجح الذي لا سبب له إلا حسن النظر والتقدم في التدبير ثم العلم با وحده (...) وهذا كله لا ينال إلا بغريـزة "العقل".

"على أن الغريزة لا تنال ذلك بنفسها بل بما باشرته حواسها دون النظر والتفكر والبحث والتصفح، ولن ينظر ناظر ولا يفكر مفكر دون الحاجة التي تبعث على الفكـرة وعلـى طلـب الحيلة.

"ولذلك وضع ا تعالى في الإنسان [طبائع مختلفة].. ولن تفي قوة غريزة "العقل" لجميع قوى طبائعه وشهواته حتى يقيم ما اعوج منها ويسكّن ما تحرك دون النظر الطويل الذي يـشدها والبحث الشديد الذي يشحذها والتجارب التي تحنكها والفوائد التي تزيد فيها (...)

"ولولا أن ا تعالى أراد تشريف العالم وتربيته وتسويد العاقل ورفع قدره، وأن يجعلـه حكيما وبالعواقب عليما لما سخّر له كل شيء ولم يسخره لشيء ولما طبعه الطبع الذي يجيء منه أريب حكيم وعالم حليم، كما أنه عز ذكره لو أراد أن يكون الطفل عـاقلا والمجنـون عالمـا، لطبعهم طبع العاقل ولسواهم تسوية العالم.."[1]

ملاحظتان تلفتان النظر في هذا النص:

الأولى: أن الجاحظ قد عرف "العقل" بمحتواه من المعارف والعلوم.

والثانية: أن الجاحظ قد ربط بين "العقل" و"التكليف".

تجرنا هاتان الملاحظتان إلى الحديث عن ماهية "العاقل" عند الجاحظ.

فمن الملاحظة الأولى يمكن أن نتساءل: هل العاقل ـ عند الجـاحظ ـ هـو العـالم ؟ وانطلاقا من الملاحظة الثانية؛ نتساءل: هل العاقل هو المكلف ؟ أي أنه مـن فارقـت طريقتـه طريقة المجنون والصبي، وكان "بالغا" مميزا بين النافع والضار ومختارا للنافع ؟ وهل للـصبي

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.ص. ١٣٤-١٣٥.

عقل ما دامت هناك صلة وثيقة بين "العقل" والتكليف من جهة، وبين "العقل" والمعرفة من جهـة أخرى ؟.

إن هذه التساؤلات هي التي سنبحثها تحت عنوان "من هو العاقل ؟".

من هو العاقل ؟

١ ـ العاقل هو العالم:

إن "العاقل" عند الجاحظ هو "العالم" لأن الجاحظ ـ في النص السابق ـ قد سلب النـاس صفات "العاقل": البحث، والتنقير، والإعتبار، وقلة الخطأ، وتحمل تبعة الأفعال ثوابـا أو عقابـا، سلبهم هذه الصفات لجهلهم وقلة علمهم. إن "العقل" ما لم يشحذ وما لم يتضمن "مـادة" لـم يقـم بمهمته وهي التفكير والتنقير عن الأمور، وعندئذ بقي هذا "العقل" عطلا ليس له وجود إلا بالقوة فحسب، وهو "العقل الغريزي" كما يسميه الجاحظ، والذي يوجد عند العقلاء، وعند غيـرهم مـن "البله والمجانين والأطفال والمنقوصين"[1]، بينما يتميز "العقلاء" عن غيرهم بـ"العقـل المكتـسب" الذي يتكون لهم بفضل الإحتكاك الإجتماعي الذي يسمح لهم بـالإطلاع علـى مختلـف العلـوم والآداب التي تشحذ "العقل الغريزي"، وتخرجه من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل؛ وفي ذلـك كله يقول الجاحظ: " إن كثرة السماع للأخبار العجيبة والمعاني الغريبة مشحذة للأذهـان ومـادة للقلوب ـ أي العقول ـ وسبب للتفكير وعلة للتنقير عن الأمور"[2]. وبحسب "مادة العقـول" هـذه يتفاوت العقلاء فـ"أكثر الناس سماعا أكثرهم خواطر، وأكثرهم خواطر أكثرهم تفكرا، وأكثـرهم تفكرا أكثرهم علما، وأكثرهم علما أرجحهم عملا، كما أن أكثر البصراء رؤية للأعاجيب أكثرهم تجاربا"[3].

وكثيرا ما يقرن الجاحظ "العقل" بـ"العلم" وأسباب العلم، فيقول عن بعض المتكلمين أنهم "قد صار لهم بمناظرة أصحابنا ـ ويقصد المعتزلة ـ وبقراءة كتبنا، بعض الفطنة "[4].

وإذا تحدث عن "غير المعقول" قال: "وهذا لا يخفى على الجهال فكيف على العقلاء وأهل المعارف"[5]، فهو يباعد بين الجهل وبين العقلاء، ويقرب بين العقلاء وأهـل المعـارف. ولـيس "الراسخون في العلم والناطقون بالفهم"[6]، أي "العقلاء" إلا شيء واحد في عرف الجاحظ.

---

[1]- الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.٥٤٣.

[2]- الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.ص. ١٣٥-١٣٦.

[3]- المصدر نفسه، ص.١٣٦.

[4]- المصدر نفسه، ص.١٦٦. والذين يعنيهم الجاحظ هنا بالمتكلمين، هم متكلمو الحـشوية أوالنابتـة، أي أهـل الحديث لاسيما الحنابلة منهم، كما ذكرنا آنفا. [انظر؛ بحثنا هذا، ص.٦٩].

[5]- الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٥٥.

[6]- الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٣٦.

والجاحظ إن أراد أن يختبر درجة "العقول" عند قوم، نظر في علومهم وآدابهم وحكمهم وحكمتهم وصناعتهم، فإن استحسنت، دلّ ذلك على رجاحة عقولهم، وإلا فهم قوم متهمون في فهمهم وعقولهم. وفي ذلك يقول الجاحظ: "ومتى أحببت أن تعرف غي بني إسرائيل - والغي من نقص العقول - ونقص أحلام القبط ورجحان عقول العرب وأحلام كنانة فانظر بواديهم ورباعهم وانظر إلى بنيهم وبقاياهم (...) ثم انظر في الأشعار الصحيحة والخطب المعروفة والأمثال المضروبة والألفاظ المشهورة والمعاني المذكورة مما نقلته الجماعات عن الجماعات وكلام العرب ومعانيهم في الجاهلية، ثم تفقد وسل أهل العلم والخبرة عن بني إسرائيل فإن وجدت لهم مثلا سائرا كما تسمع للقبط والفرس فضلا عن العرب فقد أبطلنا فيما قلنا (...) أو هل تسمع لهم بكلام شريف أو معنى يستحسنه أهل التجربة وأصحاب التدبير والسياسة أو حكم أو حكمة أو حذق في صناعة (...) وكيف لا تقضي عليهم بالغي والجهل ولم تسمع لهم بكلمة فاخرة أو معنى نبيه لا ممن كان في المبدأ ولا ممن كان في المحضر ولا من قاطني السواد ولا من نازلي الشام، ثم انظر إلى أولادهم مع طول لبثهم فينا وكونهم معنا هل غير ذلك من أخلاقهم وشمائلهم وعقولهم وأحلامهم وآدابهم وفطنهم؟"[1].

فإذا وجد الجاحظ "قوما نفرت طبائعهم عن قبول العلوم، وصغرت هممهم عن احتمال لطائف التمييز"[2]، فهم قوم متهمون في فهمهم وعقولهم. فـ"العاقل" عند الجاحظ هو "العالم" بمختلف المعارف.

إن "العلم" عند الجاحظ هو المتمم لـ"العقل الفطري" والمحقق لماهيته، وبه يخرج من حد الكمون، وحد الوجود بالقوة، إلى حد الوجود بالفعل: حد "البحث والتنقير"،وحد "التدبر والإعتبار والتفكير"، فالإنسان "لم أعطاه ا - العقل، إلا للإعتبار والتفكير؟ !ولم أعطاه المعرفة، إلا ليؤثر الحق على هواه ؟!"[3]، فإذا اكتسب الإنسان هذه المعرفة تم عقله، ويسمي الجاحظ هذا "العقل" عندئذ بـ"العقل المكتسب"؛ وسيأتي بيان لنوعي "العقل" هذين[4].

ويميز الجاحظ بين "العاقل" الذي هو من أهل العلم والخبرة - سواء أكان إنسا أو جنا أو ملاكا - وبين الفئات التي لم "تُعط المعرفة" ولم تتغلب على هواها، ولم "تُعط العقل" و"لا تعتبر ولا تفكر" ولم "تُعط الإستطاعة، والتمكين"، وهذه الفئات هي "البهائم" و"البله والمجانين" و"الأطفال" و"المنقوصين". وفي ذلك يقول: " إن الفرق الذي بين الإنسان والبهيمة (...) ليس هو الصورة، وأنه خلق من نطفة وأن أباه خلق من تراب، ولا أنه يمشي على رجليه، ويتناول حوائجه بيديه، لأن هذه الخصال كلها مجموعة في البله والمجانين، والأطفال والمنقوصين.

[1]- الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.ص.١٥٢-١٥٣.

[2]- الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٦٠٩.

[3]- الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.٥٤٤.

[4]- انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.١٧٦-١٧٧.

والفرق الذي هو الفرق إنما هو الإستطاعة والتمكين. وفي وجود الإستطاعة وجود العقل والمعرفة.وليس يوجب وجودهما وجود الإستطاعة. وقد شرف الله تعالى الجان وفضله على السبع والبهيمة، بالذي أعطاه من الإستطاعة الدالة على وجود العقل والمعرفة. وقد شرف الله الملائكة وفضلهم على الجان، وقدمهم على الإنسان وألزمهم من التكليف على حسب ما خولهم من النعمة. وليست لهم صورة الإنسان (...) وإنما الشأن في العقل، والمعرفة، والإستطاعة"[1].

٢ ـ العاقل هو المكلف:

إن العاقل إلى جانب إعطائه خصلتي "العلم" و"العقل" أُعطي خصلة الإستطاعة على أداء التكاليف أو تركها، فالعقل يستخدمه الإنسان للإعتبار والتفكير، والعلم والمعرفة يستخدمهما للتمييز بين الخير والشر، وأما الإستطاعة فلكي تُقام عليه الحجة. ولذلك يقول الجاحظ: "أفتظن أن الله عز وجل يخص بهذه الخصال بعض خلقه دون بعض؛ ثم لا يطالبهم إلا كما يطالب بعض من أعدمه ذلك، وأعراه منه؟! فلم أعطاه العقل، إلا للإعتبار والتفكير؟! ولم أعطاه المعرفة، إلا ليؤثر الحق على هواه؟! ولم أعطاه الإستطاعة؛ إلا لإلزام الحجة؟!"[2].

إن هذه العبارة الأخيرة، لتدل على أن "العاقل" عند الجاحظ هو "المكلف" وحده دون غيره من الناس الذين لا عقل لهم ولا معرفة لأن عدم "العقل" وعدم المعرفة يدلان على عدم "الإستطاعة" في حين أن "في وجود الإستطاعة وجود العقل والمعرفة"[3]. ويؤكد الجاحظ على أن التكليف لا جدوى منه إذا كانت العقول ناقصة، لم تتم ولم تكمل كما هو الحال عند المجانين والأطفال أو غير البالغين، "لأن غير البالغ طفل إلى أن يبلغ"[4]؛ فيقول:

"لو ترك ـ الله ـ الناس وقوى عقولهم وجماع طبائعهم وغلبة شهواتهم وكثرة جهلهم (...) كان قد كلفهم شططا.."[5] ، لأنهم ـ كما يقول في النص الذي نقلناه آنفا ـ لا أداة لهم يميزون بها بين الخير والشر، ويفرقون بها بين المصالح والمفاسد ويقهرون بها طبائعهم وشهواتهم، ويستدلون بها على عواقب الأمور وما تأتي به الدهور.

ولهذا فإن الله من أجل أن يطيعه الناس ويصير التكليف معقولا، قد "عدل التركيب وسوى البنية وأخرجهم من حد الطفولة والجهل إلى البلوغ والإعتدال والصحة وتمام الأداة والآلة"[6]، أي أن الله إذا أراد تكليف الإنسان جعله "عاقلا" "عالما"، ولهذا يقول الجاحظ في آخر

---

[1]- الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص ص.٥٤٢-٥٤٣.

[2]- المصدر نفسه، ص ص.٥٤٣-٥٤٤.

[3]- المصدر نفسه، ص.٥٤٣.

[4]- الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١١٨.

[5]- الجاحظ، مجموعة رسائل، لجنة تأليف، المصدر السابق، ص.١٦٧.

[6] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

النص السابق: "لو أراد أن يكون الطفل عاقلا والمجنون عالما، لطبعهم طبع العاقـل ولـسواهم تسوية العالم"[1].لأن الذي لم يصل حد البلوغ ليس من صفاته "القصد" حتـى يـشكر ويثـاب، أو "التعمد" حتى يلام ويعاقب، والقصدية مشروطة عند الجاحظ بالمعرفة التـي تتجـاوز مـستوى المحسوس إلى مستوى المعقول إذ "كيف يقصد من لا يعلم، وما عسى أن يبلغ قدر سرور من لا يحس من السرور إلا بما سرت به حواسه ومسه جاده"[2].

العقل الفطري والعقل المكتسب:

ونصل هنا إلى **إشكالية**؛ نوقع فكر الجاحظ فيها، ثم نلتمس له مخرجا منها :

لقد أشرنا إلى أن الجاحظ يرى بأن الإستطاعة عند الإنسان هي لإلزام الحجة، لأن المستطيع مخير، وهذا الإختيار في الإنسان دليل ـ عند الجاحظ ـ على "العقل"، ولا "يستطيع" ولا "يعقل" أو "يعرف" إلا مكلف، فالمكلف لابد أن يكون مميزا عاقلا، ولا تكليف على "الطفل" لانعدام: الإستطاعة والإختيار و"العقل" والمعرفة، فإذا تم "عقل" الإنسان خرج من حد الطفولة إلى حد البلوغ والتكليف.

وهذا يعني أحد احتمالين:

الأول: أن يكون الإنسان تام "العقل" منذ الصغر وإذا كان كذلك كان الطفل مكلّفا، وهـذا يناقض رأي الجاحظ، بل ويناقض الرأي الإسلامي، والعرف الإنساني. وينفـي الجـاحظ هـذا الإحتمال بهذا الإستفهام الإستنكاري الذي يورده في شأن الطفل، فيقول: "..ففي أية الحالين جرب وعرف وميز وحفظ: أفي حال الطفولة والغرارة، وهذا غير معروف في التجربة والعادة، والذي عليه ركبت الطبيعة، أم في حال البلوغ والتمام؟ "[3].

الثاني: أن تمام "العقل" يكون ناتجا عن عملية تكامل تبدأ منذ الصغر، وهذا يـستلزم أن يكون للطفل "عقل" ولو بصورة ما مغايرة لما هو عليها عند البالغ، أو بعبارة أخـرى يجـب أن يكون عند الطفل "استعداد" أو "قوة" قابلة لأن تصبح عقلا يوما ما.

أي أن "العقل" نوعان؛ عقل الصبي، وعقل البالغ؛ فهل يحتمل فكر الجاحظ هذا ؟

إن الجاحظ كثيرا ما يسمي العقل "قوة"، حيث نجد هذه الفكرة متناثرة في ثنايـا آثـاره، حيث يقول: "تأمل هذه القوى التي في النفس" ثم ذكر أن "العقل" هو إحدى هذه القوى إلى جانـب

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٣٥.

[2] - المصدر نفسه، ص.١٣٤

[3] - المصدر نفسه، ص ص.١١٨-١١٩

قوى أخرى كالفكر والوهم والحفظ[1]. و"العقل" قوة من بين قوى طبائع الإنسان يتصارع مع شهواته[2]، وحتى يقهرها الإنسان يجب "أن يكون أقوى طبائعه عقله"[3].

فـ"العقل" عند الجاحظ ـ إذن ـ "قوة" تكون أول ما تكون عند الطفل على شكل استعداد ثم يتكامل نمو "العقل" في الطفل مع مرور الزمن بما يكتسبه من معارف وتجارب، لأن الطفل ـ كما يقول ـ "مذ سقط من بطن أمه إلى أن يبلغ، مقلب في الأمور المختلفة ومصرف في خلال الحالات المعروفة التي تلقحه الدنيا بما تورد عليه من عجائبها، ويزداد في كل ساعة معرفة وتفيده الأيام في كل يوم تجربة"[4].

ويحق أن نتساءل ـ بعد هذا ـ عن الفرق بين العقلين: "عقل الصبي" و"عقل البالغ" المميز المكلف؛ وما طبيعة كل منهما؛ وما علاقته بالآخر؟

نجد في النص التالي الجواب عن هذا السؤال.

يقول الجاحظ: "..وقد أجمعت الحكماء أن العقل المطبوع والكرم الغريزي لا يبلغان غاية الكمال إلا بمعاونة العقل المكتسب، ومثلوا ذلك بالنار والحطب، والمصباح والدهن. وذلك أن العقل الغريزي آلة والمكتسب مادة، وإنما الأدب عقل غيرك تزيده في عقلك "[5].

فـ"العقل" نوعان:

١ ـ "عقل" بمثابة الآلة والوسيلة التي نصل بها إلى الغاية المنشودة، يزود به الإنسان فطريا، فهو طبع فيه وغريزة، ولذلك يسميه الجاحظ: "العقل المطبوع" أو "العقل الغريزي"، وهو لا يكتمل ولا يتم ولا يؤدي مهمته إلا بالنوع الثاني من "العقل" الآتي ذكره.

٢ ـ "عقل" بمثابة المادة التي تعمل فيها الأداة، أو تشتغل بها الآلة، وإذا كانت هذه الآلة أو الأداة ونعني بهما "العقل الفطري" معطلة لا تقوم بمهمتها إلا بعد أن تزود بمادة لم تكن بداية مع الآلة أصلا، كان حري بنا أن نسمي هذه المادة أو هذا "العقل" الثاني "عقلا مكتسبا".

ونلاحظ أن الجاحظ قد شبه "العقل" الأول الذي هو آلة؛ بالنار أو المصباح، وشبه "العقل" الثاني الذي هو مادة بالحطب أو الدهن، لأن النار لا تشتعل إذا لم تجد مادة كالحطب، والمصباح لا يشتغل إذا لم يزود بالدهن وهو الوقود.

ويرى الجاحظ في آخر النص السابق أن "الأدب" إنما هو "عقل" "الغير" الذي أنتجه ـ والأدب عند الجاحظ هو جملة العلوم والمعارف والأخبار والتجارب وغيرها ـ فالأدب هنا بمعنى "العقل المكتسب"، يكمل به الإنسان عقله الفطري وينميه.

---

[1] - الجاحظ، الدلائل والإعتبار على الخلق والتدبير، المصدر السابق، ص.٨.

[2] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٣٥.

[3] - المصدر نفسه، ص.١٩٧.

[4] - المصدر نفسه، ص.١١٩.

[5] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.٧٦.

ويشير الجاحظ في نص آخر إلى نوعي "العقل" هذين، موضحا أن "العقل" بعد أن يكتمل، ينقذ الإنسان من "لجج من المهالك لا يسلم منها إلا المنقطع القرين في صحة الفطـرة، وكمـال العقل"[1]. فعبارة "صحة الفطرة" يشير بها الجاحظ إلى العقل الفطري، ويقصد بعبارة "كمال العقل"؛ العقل المكتسب.

ولا يفوتنا - هنا - أن نشير إشارة سريعة إلى تقارب هذا التقسيم الجاحظي للعقل مـع التقسيم الأرسطي، خاصة وأن "العقل" الجاحظي الذي سماه: "الغريزي أو المطبوع" الـذي هـو مجرد "آلة"؛ هذا "العقل"؛ يكاد يكون هو نفسه "العقل" الأرسطي الذي سماه: "العقل بالقوة" والـذي يقول عنه أرسطو أنه "جزء النفس الذي به تدرك النفس وتعقل (...) ليس لـه طباع إلا طبـاع الإمكان "[2]. وهذا "العقل" كما يشرحه الفارابي: "هو نفس ما، أو جزء نفس، أو قـوة مـن قـوى النفس، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلهـا، وصـورها دون موادها (...) تلك الذات التي سماها أرسطو في كتاب "النفس" "عقلا بالقوة "، فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي "عقل" بالقوة، فإذا حصلت فيها صـور الموجـودات (...) صارت تلك الذات عقلا بالفعل"[3].

وهذا "العقل بالفعل" عندئذ يكاد يشبه "العقل المكتسب" عند الجاحظ لأن "العقل المكتـسب" قبل اكتسابه المعارف والعلوم كان "عقلا فطريا"، وهو "العقل" الذي عليه الـصبي، وبـ ـ"العلـم" يكون هذا "العقل الفطري" "محققا لماهيته، وبه يخرج من الكمون والوجود بالقوة إلى الفعل"[4].

وإن كان الجاحظ - في بعض نصوصه - يذكر صراحة أن "العقل نوع واحد والـدليل نوعان"[5]؛ فهذا لا يعني أنه قد أضرب عن التقسيم السابق للعقل، لأنه هنا إنما كان يتحـدث عـن "العقل المستدل" أي عن "العقل" الذي قد صار في تمام الكمال وصار قادرا على الإستدلال، وهذا بطبيعة الحال "عقل" واحد لا اثنان.

إن هذا "العقل" إذا ما وجد في الإنسان استحق أن يسمى عاقلا، لأنه بلغ من كمال "العقل" ما امتاز به عن الصبي، فما هي صفات العاقل التي تخرجه من حد الطفولة إلـى حـد البلـوغ وكمال "العقل" ؟ وبمعنى آخر ما هي الصفات التي يشارك فيها العاقلُ البالغُ الطفلَ؟ ومـا هـي الصفات التي يفارقه فيها؟

---

[1] - المصدر نفسه، ص.٧٣.

[2] - أرسطوطاليس، في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط.٢(الكويت: وكالة المطبوعات،١٩٨٠م). ص.٧٣.

[3] - الفارابي، رسالة في العقل، تحقيق موريس بويجس (Maurice Bouyges S.J)، ط.٢، (بيروت:١٩٨٣م). ص ص.١٢-١٥.

[4] - شمس الدين(عبد الأمير)، الفكر التربوي عند ابن المقفع، الجاحظ، عبد الحميد الكاتـب، ط.١(بيـروت: دار إقرأ، ١٩٨٥م). ص.٢٧٨.

[5] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٢٩.

صفات العاقل:

إن صفات "العاقل" عند الجاحظ، يمكن أن نجملها في الآتي: الوعي أو الإدراك بالذات، والعلم بالمدركات الحسية والعقلية، والتمييز بين الحسن والقبح وبين المصالح والمفاسد، والعلم بالمدركات البسيطة الواضحة أو البديهيات، والعلم بالدليل على الوجه الذي يدل أي القدرة على الإستدلال، وحرية الإختيار، والوعي عند الإقدام على الأفعال.

وهذا بيان ما أجملناه من صفات "العاقل":

١ ـ أما إدراك الذات؛ فيقول فيه الجاحظ: "فكر فيما أنعم الله على الإنسان من هذا المنطق الذي يعبر به عما يضمره (...) ولولا ذلك كان بمنزلة البهيمة التي لا تخبر عن نفسها بشيء ولا تفهم عن مخبر شيئا"[١]، فالإنسان العاقل يخبرعن نفسه ويعلم بأحواله، ويشعر بمكنونات نفسه، بعكس الحيوان، الذي لا يعي ذاته.

٢ ـ وأما العلم بالمدركات فهي نوعان: مدركات حسية، ومدركات عقلية أو مفاهيم؛ أما الأولى فهي "معرفة الأشياء بالحواس الخمس"[٢]، وهي معرفة بسيطة لأنها تتناول الظاهر من الأمور أما المدركات العقلية فهي إدراك الخفي الباطن، وهو من وظيفة العقول؛ وفي ذلك يقول الجاحظ: "للأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول"[٣]. ويذكر الجاحظ أن المدركات الحسية هي أصل المعرفة؛ فيقول: "درك الحواس أصل المعرفة وهو المستشهد على الغائب والدليل على الخفي، وبعد صحته تصح المعارف، وبعد فساده تفسد"[٤]، فالإنسان "إذا جهل ما شاهد فهو بما غاب عنه أجهل"[٥].

٣ ـ وأما التمييز بين الحسن والقبح وبين المصالح والمفاسد؛ فإن العاقل يعلم بأحوال الفعل كالعلم بقبح القبيح وحسن الحسن، فهو قد أُعطي "الآلة ـ وهي العقل ـ التي بها يستطيع التفرقة بين ما عليه وله، والعلم بمصالحه ومفاسده "[٦]. ونلاحظ هنا أن الجاحظ يقول كبقية

---

[١] - الجاحظ، الدلائل والإعتبار على الخلق والتدبير، المصدر السابق، ص.٨.

[٢] - الجاحظ، كتاب التبصر بالتجارة، تحقيق حسن حسين عبد الوهاب،(دار الكتاب الجديد،١٩٦٦م).ص.٤٨.

[٣] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٢٠٧.

[٤] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١١٠.

[٥] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.٧٨.

[٦] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٣٤.

المعتزلة بمسألة "الحسن والقبح العقليين". فـ"العاقل" يعلم ـ بخلاف المعتوه أو الطفل ـ ما أمـر به ا ، ويعرف ما نهى عنه، لذا فهو محجوج[1].

٤ ـ وأما العلم بالمدركات البسيطة الواضحة أو البديهيات أو الأمـور الظـاهرة كمـا يسميها الجاحظ؛ فيذكره في قوله وهو يصف العقل العربي: "كل شيء عند العرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام وليس هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة (...) فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم، واتصل بعقولهم، من غير تكاف ولا قصد ولا تحفـظ ولا طلب.."[2]. كما يشير إلى هذا النوع من العلم أيضا في قوله: "إن في كثير من الحقّ مـشبهات لا تُستبان إلا بعد النظر، وهناك يختل الشيطان أهل الغفلة، وذاك أنه لا يجد سبيلا إلى اختـداعهم عن الأمور الظاهرة "[3]. أي أن العقلاء يعرفون الأمور الظاهرة والبارزة والواضحة بذاتها، وهي البديهيات، لا "عن طول فكرة و[لا]عن اجتهاد رأي، وطول خلوة، و[لا]عن مـشاورة ومعاونـة، و[لا]عن طول التفكر ودراسة الكتب"[4]. بعكس الأغبياء والأغمار والضعفاء الذين من أجلهـم ـ كما يقول الجاحظ ـ : "تكلفنا كشف الظاهر وإظهار البارز والإحتجاج للواضح"[5].

٥ ـ إن "العاقل" وهو المفكر الناظر لا يفعل إلا لداع، "فلن ينظر ناظر ـ كمـا يقـول الجاحظ ـ ولا يفكر مفكر دون الحاجة التي تبعث على الفكرة وعلى طلـب الحيلـة "[6]، وكلمـا كثرت الدواعي كثر إقدام "العاقل" على فعله، "فلن يكثر النظر حتى تكثر الخواطر، ولـن تكثـر الخواطر حتى تكثر الحوائج، ولن تبعد الروية إلا لبعد الغاية وشدة الحاجة "[7]، أي تتـوفر شـدة الحاجة الداعية إلى النظر، أو كما يسميها الجاحظ في موضع آخر؛ "الشهوة "، "فـالنفس ـ كمـا يقول ـ لا تسمح بكل قواها إلا مع النشاط والشهوة "[8] فالشهوة هنا عند الجـاحظ إنمـا تعنـي "الدافع". و"العاقل" ـ إذن ـ يفعل الفعل لداع، ولغاية يقصدها، أي أنه يكون واعيا عنـد إقدامـه على فعله، بخلاف الساهي والنائم مثلا، فهما يفعلان من غير داع.

---

[1] - الجاحظ، العثمانية، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (مصر: مكتبة الخانجي،١٩٥٥م). ص.٢٥٥.

[2] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج.٣، ص ص.٢٨-٢٩.

[3] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.٧٧.

[4] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج.٣، ص.٢٨.

[5] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٢٩.

[6] - المصدر نفسه، ص.١٣٥.

[7] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[8] - المصدر نفسه، ص.٢١٤.

٦ ـ إن "العاقل" يعلم الفعل على وجه يصح الإقدام عليه والتحرز منه، أي أنـه يكـون مختارا في أفعاله؛ لأن قوة عقله لا تضعف ولا تهن أمام قوى طبائعه، كما لا تفضلُ عليها بـل "تفي قوة غريزة العقل لجميع قوى طبائعه وشهواته"[١]؛ وسبق أن ذكرنا أن الجاحظ يعد الإستطاعة والتمكين الصفة المميزة للإنسان، وأن مبدأ الحرية مبدأ لا بد منه ليقوم العقل بوظيفتـه، أمـا إذا أكره العقل، عمي[٢]. ويقول الجاحظ: "إنما تكون النفس مختارة في الحقيقة ومجانبة لفعل الطبيعـة إذا كانت أخلاطها معتدلة وأسبابها متساوية وعللها متكافئة، فإذا عدل ا تركيبه ـ أي الإنـسان ـ وسوى أسبابه وعرفه ما عليه وله، كان الإنسان للفعل مستطيعا في الحقيقة وكـان التكليـف لازما لـه بالحجة"[٣]، وما دام العاقل حرا ومكلفا ومحاسبا فهو عندما يأتي الفعل يعلم هذا الفعـل على وجه يصح الإقدام عليه والتحرز منه.

٧ ـ إن "العاقل" يعلم بالدليل على الوجه الذي يـدل، أي أن العاقل لـه القـدرة علـى التمييز بين ما يكون حجة وما لايكون، فهو "يعرف الحجة من الشبهة "[٤]، و"يفصل بـين الحجـة والحـيلة"[٥]. ويقدم الجاحظ على هذا أمثلة منها: أن الملحد ـ وهو من العقلاء ـ إذا تصفح الأدلة والحجج، كالحجج التي قدمها الجاحظ لإثبات النبوة، وفهـمها؛ "انتبه من رقدته وأفاق من سكرته لعز الحق وذل الباطل ولإشراف الحجة على الشبهة"[٦]، و"أن الإنسان ـ ويقـصد الجـاحظ هنـا العاقل ـ يعلم أنه إذا لقي البصريين فأخبروه أنهم قد عاينوا بمكة شيئا، ثم لقي الكوفيين فأخبروه بمثل ذلك، أنهم قد صدقوا، إذ كان مثلهم لا يتواطأ على مثل خبرهم.."[٧]، وأن الرسول (ص) لما حج العرب عامة حين طلب منهم معارضة القرآن إن استطاعوا "دلّ ذلك العاقلَ ـ كمـا يقـول الجاحظ ـ على أن أمرهم في ذلك لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكونوا عرفوا عجـزهم (...) وإما أن يكون غير ذلك، ولا يجوز أن يطبقوا على ترك المعارضة وهـم يقـدرون عليهـا.."[٨]، فـ"العاقل" ـ عند الجاحظ ـ هو من يعلم بالدليل على الوجه الذي يدل.

---

[١] - المصدر نفسه، ص.١٣٥.

[٢] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.١٥٧.

[٣] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١١٧.

[٤] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٣٤.

[٥] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٥٦.

[٦] - المصدر نفسه، ص.١٣٤.

[٧] - المصدر نفسه، ص.١٤٦-١٤٧.

[٨] - المصدر نفسه، ص.١٥٤.

ومجمل القول: أننا نستطيع أن نستخلص من هذه الصفات التي مرت آنفا؛ ثلاثة أدوار للعقل:

الدور الأول: وهو الوعي أو الشعور بمعنى علم النفس الحديث، وهو دور العقل الذي يحوزه "البالغ" و"الصبي" على السواء، وهذا ما نستخلصه من صفات "العاقل" المذكورة في العناصر ١ ، ٢ ، ٥.

الدور الثاني: وهو دور الضمير الأخلاقي، ونستخلصه من العنصرين: ٣ ، ٦ ، وقد أشرنا إليه في التعاريف السابقة باسم "آلة التمييز"، فالعقل يبصر الإنسان النافع والضار، ويعلم به قبح القبيح وحسن الحسن، وهذه الخاصية في "العقل" تجعله "وسيلة " للإنسان لتحقيق البقاء والإستمرار إذ يتجنب به المفاسد التي تهلكه، كما أنه "وسيلة " لتحصيل السعادة لأنه به "يأتي – الإنسان – أربح الأفعال وأبعد الشرين"[١]،على حد تعبير الجاحظ. والسعادة هنا سعادة الدارين[٢]: الدنيا والآخرة، لأنه "من كان ليس له من العقل ما يعرف به كيف دبرت أمور الدنيا فكذلك هو إذا انتقل إلى الدين، فإنما ينتقل بذاك العقل، فبقدر جهله بالدنيا يكون جهله بالآخرة أكثر"[٣].

وهذا "العقل – الوسيلة" أو الضمير لا وجود له عند البله والمجانين والمنقوصين، ولا وجود له عند الأطفال، فهم لا يملكون جودة العقل، لذلك فهم غير مكلفين إلا بعد أن يخرجهم ا "من حد الطفولة والجهل إلى البلوغ والإعتدال والصحة وتمام الأداة والآلة "[٤].

أما **الدور الثالث؛** فنستخلصه من الصفات المذكورة في العنصرين: ٤ ، ٧، وهو مفهوم أشرنا إليه أيضا فيما سبق[5] باسم "العقل المستدل" ، لأن "العاقل" هنا يقوم بعملية الإستدلال، أي ينطلق من مبادئ هي "البديهيات" التي يدركها العقل دون "معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة "[٦]، ليصل إلى نتائج يقينية، وأثناء هذا الإستدلال، يعلم "العاقل" بالدليل على الوجه الذي يدل و"يعرف الحجة من الشبهة "[٧] أو "يفصل بين الحجة والحيلة "[٨].

---

[١] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[٢] - نجد فكرة "تحصيل السعادتين" عند غير الجاحظ ممن جاءوا بعده كالإمام الراغب الأصفهاني (ت.٥٠٢ هـ) في رسالته: "تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين" وهو يوحد فيها – كالجاحظ – بين العقل والشرع، "فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان بل متحدان".[الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، (مصر: مطبعة نور الأمل، بدون سنة). ص.٤٢.

[٣] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.٧٨.

[٤] - الجاحظ ، مجموعة رسائل، لجنة تأليف، المصدر السابق، ص.١٦٧.

[5] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.١٦٦ وما بعدها.

[٦] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٣، ص.٢٨.

[٧] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٣٤.

[٨] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٥٦.

وهذا "العقل" وما يحصله من معرفة استدلالية، إنما هو من خواص العلماء لا يوجدان عند الطفل، ولا عند طبقة العوام التي "وإن كانت تعرف جمل الدين بقدر ما معها من العقول، فإنه لم يبلغ من قوة عقولها وكثرة خواطرها أن ترتفع إلى معرفة العلماء، ولم تبلغ من ضعف عقولها أن تنحط إلى طبقة المجانين والأطفال"[1].

وهكذا نجد الجاحظ يقسم الناس من حيث درجة عقولهم طبقات ثلاث: خواص، عوام، وأطفال ومجانين.

وهنا نصل إلى طرح سؤال آخر:

هل "العاقل" - عند الجاحظ - تلازمه "هبة العقل" طول الحياة من دون أن تتعرض للعناء ودون أن تعترضها الأخطار وتلحقها الأزمات ؟

أزمات العقل:

إن الجاحظ لا يسلم بوجود "عقل معصوم" فهو القائل: "لا تُنكر لنفسك أن تزل ولعقلك أن يهفو "[2]، فـ"العقل" - عند الجاحظ - قد يخطئ وذلك لأنه يكون في صراع مع "الشهوات" و"الأهواء"، وكثيرا ما يحلو للجاحظ الحديث عن هذا الصراع حتى قال أحدهم عنه: " ولئن كان هنالك إحساس قوي ملك قلب الجاحظ، وبسط عليه أعنف السلطان؛ فإحساسه الحاد بأن العقل قوة لا تنفك في صراع متصل مع قوى ظلامية، إن اختلفت اختلافا مدهشا من حيث الجنس والشكل، اتحدت اتحادا عجيبا في مضمار التآمر على العقل والتآلب عليه "[3]. وهذا التآمر على العقل والتآلب عليه يضعفه ويدخل الوهن عليه.

ويشير الجاحظ إلى هذا الصراع الدائر بين "العقل" و"الشهوات" و"الأهواء"، ويوضح مدى ما يكابده "العقل" في هذا الصراع من صعوبات، وما يلاقيه من أزمات، فيقول:

"إنه لا شيء أصعب - على "العقل" - من مكابدة الطبائع ومغالبة الأهواء"[4] وأن "مزاولة الجبال الراسيات عن قواعدها أسهلَ من مجاذبة الطباع"[5]. ويكون هذا الصراع سجالا بين "العقل" و"الطباع" فمرة تقوى عليه فتوهنه، ومرة تفضل قوى "العقل" على قوى الطباع فتضعفها وفي ذلك يقول: "متى قويت الطبيعة - أي الطباع - على "العقل" أوهنته وغيرته، ومتى توهن وتغير، تغيرت المعاني في وهمه - أي العاقل - وتمثلت له على غير حقيقتها

---

[1] - الجاحظ، العثمانية، المصدر السابق، ص.٢٥٦.

[2] - الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، تحقيق الحاجري، ص.١٠١.

[3] - ابن ميلاد (محجوب)، المرجع السابق، ص ص.٢١١-٢١٢.

[4] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.١٠١.

[5] - المصدر نفسه، ص١٠٤.

(...) ومتى أيضا فضلت قوى عقله على قوى طبائعه أوهنت طبائعه، ومتى كانت كـذلك آثـر الحزم والآجلة على اللذة العاجلة طبعا لا يمتنع منه، وواجبا لا يستطيع غيره "[1].

إن الجاحظ لا يثق إلا في "العقل" السليم الذي يقوى على غرائز النفس، "عقل" ذي نظـر طويل وبحث شديد وتجارب وافرة، حتى يمكنه إقامة ما اعوج من الغرائز وتسكين مـا تحـرك منها، وفي ذلك يقول: "وضع ا تعالى في الإنسان طبيعة الغضب و طبيعـة الرضـا والبخـل والسخاء والجزع والصبر والرياء والإخلاص والكبر والتواضع والـسخط والقناعـة، فجعلهـا عروقا، ولن تفي قوة غريزة العقل لجميع قوى طبائعه وشهواته حتى يقيم ما اعوج منها ويـسكن ما تحرك، دون النظر الطويل الذي يشدها والبحث الشديد الذي يشحذها والتجارب التي تحنكهـا والفوائد التي تزيد فيها "[2].

فالغرائز والأهواء ـ إذن ـ تقلّل من شأن "العقل" بل تطمسه فلا يقوم بوظائفه، كالغضب مثلا، الذي يصوره الجاحظ عدوا لدودا للعقل فيقول: "والغضب يغلب العزم على قدر ما مكّـن، ويحير اللب بقدر ما سلّط. والغضب يصور لصاحبه مثل ما يصور السكر لأهلـه. والغـضبان يشعله الغضب، ويغلي به الغيظ، وتستفرغه الحركة، ويمتلئ بدنه رعدة، وتتزايل أخلاطه، وتنحل عقده ولا يعتريه من الخواطر إلا ما يزيده في دائه، ولا يسمع من جليسه إلا مـا يكـون مـادة لفساده، وعلى أنه ربما استفرغ حتى لا يسمع، واحترق حتى لا يفهم"[3]، فالغضب قد حير العقـل وغلب عزمه، وأبطل السمع وأبطل "الفهم"،وأصبح في حكم السكران. لذلك ينصح الجاحظ الوزير "ابن الزيات" الذي انتابته عليه سورة من الغضب قائلا: "قف وقفة من يتهم الغضب عـل عقلـه، والشيطان على دينه، ويعلم أن للعقل خصوما، وللكرم أعداء. وإن من النّصف أن تنتصف لعقلك من خصمه"[4].

وغير الغضب الذي هو خصم عنيد للعقل هناك خصوم أخرى سنذكرها لاحقا.

ولهذا كله ظل الجاحظ يجاهد من أجل تخليص "العقل" من العراقيل والآفات، وظل يؤكد على ضرورة انتصار قوة "العقل" التي هي غريزة خيرة على سائر الغرائز النفسية الأخرى وذلك حتى تقع "المعرفة" التي تصدر عن "عقل" سليم قوي، فإن ا متى كفى الناس تلك الآفات ـ كما يقول ـ "وحصنهم من تلك الموانع ووفّر عليهم الذكاء، وجلب إليهم جياد الخـواطر، وصـرف أوهامهم إلى التعرف، وحبب إليهم التبين؛ وقعت المعرفة وتمت النعمة "[5].

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ١١٦-١١٧.

[2] - المنصدر نفسه، ص ١٣٥.

[3] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٣٤٦.

[4] - المصدر نفسه، ص.٣٤٧.

[5] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج٣، ص.٢٩٣.

وربما لم نبالغ إذا قلنا أن الجاحظ إنما كان في جميع ما كتب، يضع نصب عينيه هـدفا واحدا، هو الإنتصار "للعقل"، ولكن الإنتصار للعقل يستدعي أولا معرفة ما يعرقل العقـل عـن عمله، ولذا حاول الجاحظ استقراء "الأسرار والنواميس التي من شأنها أن تطمس نور العقـل"[1]، فبحث في أغوار النفس البشرية، وفي الطبقات والشرائح الإجتماعية وفـي الأخـلاق والعلـوم والمهن والعادات، فجاءت كتاباته متباينة في مواضيعها مختلفة في أساليبها إلا أنه في كل ذلـك كان يهدف إلى البحث عما يشحذ "العقل" وينميه.

فهو قد تحدث عن "العوام" وهجا "أحمد بن عبد الوهاب" وسخر مـن بعـض المعلمـين والنساك، لأنهم الذين تتجسد فيهم كلهم الأسباب التي تنتقص من شأن "العقل".

وتحدث عن " القيان " و" البخلاء " و" الطفيليين واللصوص "، بل وعن بعض المتكلمين، فذكر حيلهم وأشراكهم وحججهم، التي وإن كانت تدل على ذكاء وقاد، فإن الجاحظ إنمـا أراد أن "يكشف عن الأسرار والخدع وألوان المكر التي تزيغ بالعقول عن مواطن البر فتحملها على إنفاق كنوز من الذكاء في حقير الأغراض ومتسفل المقاصد"[2].

وتحدث عن "خصوم العقل" أو الأعراض التي تعرقل عمل "العقل"، ويمكن تصنيف هذه الأعراض على النحو التالي:

أ ـ الأعراض الذاتية: وهي إما عضوية أو نفسية.

فالأعراض **العضوية** كبسط المقدرة، وحميا الحداثة وطول الجدة والوسامة في الـصورة والجمال في الهيئة، يقول عنها الجاحظ أنها "تكاد توجب الإنقياد للهوى"[3]. والهرم أيضا ينال مـن العقل لأن الهرم "يكل ناظره وسامعه، وذائقه وشامه، وهاشمه وعامله..تنتقص على مرور الأيـام قوته، وكذلك قلبه وكل ما بطن من أمره، على قدر ما نقص من قوى جسمه وتنتقص مـن قـوى شهوته وتنتقص على مرور الأيام قوته وكذلك قلبه وكل ما بطن من أمره على قدر ما نقص مـن قوى جسمه "[4]. والجاحظ هنا يشير إلى ضعف قوة العقل الإستدلالية مع حلول الشيخوخة، لأنـه يشير إلى أن الشيخوخة وإن كانت تضعف العقل فإنها من جهة أخرى؛ تخدم العقـل إذ تـضعف سلطة الأهواء والشهوات، فالهرم كما يقول: " تنتقص من قوى شهوته، ويخف عليه مخالفة هواه، ومحاربة نوازعه "[5].

---

[1] - ابن ميلاد (محجوب)، المرجع السابق، ص.٢١٥.

[2] - المرجع نفسه، ص.٢١٩.

[3] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.٧٣.

[4] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٢١٣.

[5] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أما الأعراض النفسية فنذكر منها انفعال "الغضب" الذي يفعـل بالعقـل فعـل الـسكر بالمخمور[١]، كما ذكرنا ذلك سابقا. ومنها "الحزن" الذي يقول عنه الجاحظ أنه "يفقد العقل"[٢].

ومنها "العواطف" مثل "الحب" الذي يعمي عن المساوئ، و"البغض" الـذي يعمـي عـن المحاسن[٣]، و"الحسد"، الذي يقول فيه: "الحاسد مجنون؛ لأنه يحسد الحسن والقبيح (...) والحـسد مسلوب المعقول بإزاء الضمير في كل حين وزمان ووقت"[٤]. ويقول أيضا: "ومتى رأيت حاسـدا يصوب لك رأيا، وإن كنت مصيبا؟ أو يرشدك إلى الصواب، وإن كنـت مخطئـا؟ "[٥]، والحـسد "أغلب على صاحبه من السيد على عبده، ومن السلطان على رعيته، ومن الرجل على زوجتـه، ومن الآسر على أسيره "[٦]. ونلاحظ أن هذه العواطف قد غيبت موضـوعية العقـل وصـرامته وغيرت المعاني في وهمه وتمثلت لـه على غير حقيقتها، فعمي عن المساوئ تارة، وعمي عن المحاسن تارة أخرى، ولا يعترف بالحق والحقيقة.

وغير ذلك من الحالات النفسية كالعجب، والتكبر،والإتكال، والتواني الذي يمثله الشيطان ـ من خدعه ـ في صورة التوكل[٧].

ومن خصوم العقل أيضا؛ "النبيذ" ؛ وقد صنفناه مع خصوم العقل النفـسية لأن الجـاحظ يصف آثاره في النفس وصف العالم النفسي، لا وصف الواعظ المرشد، " فالجاحظ لم يتردد فـي الإعتراف بما للنبيذ من الأثر في جلب صدق الحس، وفراغ النفس.. إلا أن هذا لم يمنعـه مـن التبصر بما للنبيذ من وخيم الأثر في الإرادة إذ يعطل رقابتها وحراستها، وفي العقـل إذ يعطـل صدق رؤيته الأشياء، وفي الحاسة الخلقية إذ يعطل احتفالها بنبيـل الأمـور وسـامي المبـادئ وشريف المثل، وهو بالجملة قضاء على روادع النفس سواء أكانـت روادع الحـشمة أو روادع المروءة أو روادع حكمة الرأي الصائب"[٨]. وفي ذلك كله يقول الجاحظ: "إن النبيذ إذا تمشى فـي عظامك، والتبس بأجزائك، ودب في جنانك، منحك صدق الحس، وفراغ النفس، وجعلك رخـي البال، خلي الذرع، قليل الشواغل، قرير العين، واسع الصدر، فسيح الهمم حسن الظـن (...) إلا أنك ما دمت تمزجه بروحك، وتزاوج بينه وبين دمك فقد أعفاك من الجد ونصبه، وحبـب إليـك المزاح والفكاهة، وبغّض إليك الإستقصاء والمحاولة، وأزال عنك تعقّد الحشمة وكد المروءة "[٩].

---

[١] - الجاحظ ، مجموع رسائل الجاحظ، تحقيق الحاجري. ص.١٠١.

[٢] - الجاحظ، الآمل والمأمول، ص.٤٧.

[٣] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.٩٠.

[٤]- الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٣٧٢.

[٥]- الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.١٢٢.

[٦]- المصدر نفسه، ص.١١٩.

[٧] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.٨٥.

[٨]- ابن ميلاد (محجوب)، المرجع السابق، ص.ص.٢١٧-٢١٨.

[٩]- الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٢٦٤

ب ـ الأعراض الإجتماعية:

وغير الأعراض العضوية والأعراض النفسية؛ هناك الأعراض الإجتماعية التي تعمـل على طمس نور العقل، وتعرقله عند القيام بوظائفه؛ نذكر منها "الفقر" الذي هو في رأي الجـاحظ "مسلبة للعقل"[1]، و"العداوة" التي يراها الجاحظ من أمتن الأسباب إلى الشر وأسرعها إلى المروءة والعقل[2]؛ و"العصبية" التي إن اعترضتك " فإنك لا تُبصر الحق من الباطل ما دمـت مغلوبـا" [3]. وعدم توفر أجواء الحرية فـ"العقل إذا أكره عمي"[4]. إضافة إلى ذلـك، هنـاك شـواغل الحيـاة ومتاعبها "فالكبير ـ كما يقول الجاحظ ـ أكبر عقلا ـ من الصبي ـ ولكنه أشغل قلبا"[5]. وقـال في مكان آخر: "الكبير أكثر عقلا ولكنه أكثر شغلا"[6].

جـ ـ الأعراض الموضوعية:

ونقصد بالأعراض الموضوعية هنا تلك الأساليب "اللامنهجية" التي تقلل من فعالية العقـل، نذكر منها: الحفظ والتقليد، عدم ترتيب وتبويب المعارف، ثم عدم تناولها بحسب فقه الأولويـات، وكثرة الشك، والغلو في النزعة التجريبية الحسية.

ـ فـ"**الحفظ**" يضر ـ في رأي الجاحظ ـ بالإستنباط وهو أحد وظائف العقل حيث يقول: "كرهت الحكماء الرؤساء أصحاب الإستنباط والتفكير، جودةَ الحفظ، لمكان الإتكال عليه، وإغفال العقل من التمييز (...) ولأن مستعملَ الحفظ لا يكون إلا مقلدا، والإستنباط هو الذي يفضي بصاحبه إلى برد اليقين، وعز الثقة (...) انه متى أدام الحفظ أضر ذلك بالإستنباط، ومتى أدام الإستنباط أضر ذلك بالحفظ.."[7]. ونلاحظ هنا ربط الحفظ بالتقليد عند الجاحظ لمكان انعدام اليقين في كليهما، فعندما "يجعل جاعل **التقليد** والنشو والإلف لما عليه الآباء وتعظيم الكبراء، معرفة ويقينا؛ [يجيب الجاحظ] وليس بيقين ما اضطرب ودخله الخلاج عند ورود معاني لعلّ وعسى،

---

[1] - الجاحظ، الآمل والمأمول، ص.٤٧.

[2] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٣٥٠.

[3] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.٢٧.

[4] - المصدر نفسه، ج٤، ص.٤٥٢.

[5] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.٢٥٧.

[6] - الجاحظ، المحاسن والأضداد، ص.١٣.

[7] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.ص.٢٠٠-٢٠١.

وما لا يمكن في العقول إلا بحجة تُخرج القلب إلى اليقين عن التجويز. ولقد أعيانا أن نجد هذه المعرفة إلا في الخاص من الرجال وأهل الكمال في الأدب"[1].

ـ أما **"عدم ترتيب وتبويب المعارف"**، ثم **"عدم تناولها بحسب فقه الأولويـات"**، فيقـول الجاحظ في ذلك متحدثا عن الجهال والأحداث والسفهاء والخلعاء الذين شكّوا في حجـج النبـوة رغم وضوحها: "إنهم حملوا على عقولهم من دقيق الكلام قبل العلم بجليله ما لـم تبلغـه قـواهم وتتسع لـه صدورهم وتحمله أقدارهم، فذهبوا عن الحق يمينا وشمالا. لأن من لم يلتزم الجـادة تخبط ، ومن تناول الفرع قبل إحكام الأصل سقط "[2]. والجاحظ يعني بـدقيق الكـلام: المـسائل الفلسفية، ويعني بجليل الكلام: المسائل الدينية.

ـ أما **"كثرة الـشك"** فتضعف العقول، وكل "من عود قلبه التشكك ـ كما يقول ـ اعتـراه الضعف، والنفس عزوف فما عودتها من شيء جرت عليه (...) وستتكلّف مـن عـلاج دائـه وترتيب إفهامه إن أعان على نفسه بما لا يبقي سببا للشك ولا علة للضعف"[3]. لقد سمى الجـاحظ "الشك" داء وعلّة للضعف، تجب المعالجة منه، ولكن لا يفهم من هذا أن الجاحظ ينكر أن تكـون للشك فائدة منهجية، وكل ما في الأمر أنه يفرق بين نوعين من الشك: شك مذموم وهـو الـذي ذكره في قوله السابق، و"شك منهجي" يعده خطوة من خطوات البحث، كما سيأتي ذكره[4].

ـ ومن الأعراض الموضوعية أيضا، والتي تطمس نور العقل فلا يرى الحقيقة كما هـي؛ **النزعةُ التجريبية الحسية** التي ربما انتهجها الباحث، فأصبحت الحواس وسـيلته الوحيـدة فـي البحث عن الحقيقة، يحتكم إليها دون العقل؛ فيصحح الجاحظ هذا المنحى ويرد على هذه النزعة، فيقول: "ولعمري إن العيون لتخطئ، وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القـاطع إلا للـذهن، ومـا الإستبانة الصحيحة إلا للعقل، إذ كان زماما على الأعضاء وعيارا علـى الحـواس"[5]. ويقـول الجاحظ منتقدا "الدهريين" وهم أصحاب النزعة التجريبة الحسية في عصره: "إن كـان الـدهري يريد من أصحاب العبادات والرسل، ما يريد من الدهري الصرف، الذي لا يقر إلا بمـا أوجـده العيان، وما يجري مجرى العيان؛ فقد ظلم. وقد علم الدهري أننا نعتقد أن لنا ربا يخترع الأجسام

---

[1] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.١٣٧.
[2] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.ص.١٢٩-١٣٠.
[3] - المصدر نفسه، ص ١٥٠.
[4] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٦٢.
[5] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٣٦.

اختراعا وأنه حي لا بحياة، وعالم لا بعلم، وأنه شيء لا ينقسم (...) وهذا كلـه عنـد الـدهري مستنكر، وإنما كان يكون له علينا سبيل لو لم يكن الذي ذكرنا جائزا في القياس.."[1].

ـ وغير التقليد والحفظ، وكثرة الشك أو وضع الشك في غير موضعه، والإحتكام للحواس دون العقل؛ هناك أعراض أو صفات أخرى تنجم عن عدم التقيد بآداب المناظرة، وهي صـفات؛ مذمومة في مجملها، لأنها تؤدي إلى طمس نور العقل، ومجانبة الذي يتصف بها للصواب؛ ومن أهم هذه الصفات: المراء، واللجاج، والمغالبة والمجابذة، والعناد، واللغو.

وبين الجاحظ النتيجة الوخيمة التي تتركها كل صفة من هذه الصفات على القوة العاقلة في الإنسان؛ فـ"المـراء" يغير المعاني في العقل "حتى يصير الموجز خطلا، والحليم نزقا، والمتوقي خبوطا، والصدوق كذوبا"[2]، وقال أيضا: "المراء من أسباب الغضب"[3]، وقد بينا آنفا أن الجـاحظ يعد "الغضب" عدوا لدودا للعقل. وقال عن "اللجاج" أنه "لا يكون إلا من خال القوة "[4]، والقوة هنا يعني بها الجاحظ "العقل"، ولما في المراء من قلّة خير، وما في اللجاج من ندامة؛ أصبح هنـاك من الناس من يتعوذ منهما، فيقول الجاحظ على لسان أحدهم: "اللهم إني أعوذ بك من المراء وقلة خيره، ومن اللجاج وتندم أهله "[5].

وأما "اللغو" فيوقع العقل في السهو، و"المعاندة" تؤدي إلى الإثم الـذي لا يليـق بالعاقـل و"المجاذبة " تورث التعب والنكد، و"المغالبة" تؤدي إلى فقدان الصواب. وبهذه الـصفات كلهـا؛ يصف الجاحظ "أحمد بن عبد الوهاب" الذي يسخر منه في رسالة "التربيـع والتـدوير" ويرميـه بالغباء والجهل، فيقول: "كان كثير الإعتراض، لهجا بالمراء، شديد الخـلاف، كلفـا بالمجاذبـة، متتايعا في العنود، مؤثرا للمغالبة، مع إضلال الحجة والجهل بموضع الشبهة، والخطرفـة عنـد قصر الزاد، والعجز عند التوقف، والمحاكمة مع الجهل بثمرة المراء ومحنة فساد القلوب ونكـد الخلاف، وما في الخوف من اللغو الداعي إلى السهو، وما في المعاندة من الإثم الداعي إلى النار، وما في المجاذبة من النكد، وما في المغالبة من فقدان الصواب"[6].

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص ص.٨٩-٩٠.
[2] - المصدر نفسه، ص.٤٣٣.
[3] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[4] - الجاحظ، كتاب البرصان والعرجان والعميان والحولان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون،(العـراق: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٢م). ص.١٠.
[5]- الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٣٣.
[6]- المصدر نفسه، ص.ص.٤٣١-٤٣٢.

الكفاح في سبيل العقل:

ولكثرة خصوم العقل أو الأعراض التي تعرقل عمله كان "العقل أطول رقدة من العـين وأحوج إلى الشحذ من السيف، وأفقر إلى التعهد ، وأسرع إلى التغير، وأدواؤه أقتـل، وأطبـاؤه أقل، وعلاجه أعضل"[١].

فما العمل لعلاج العقل من هذه الأدواء ؟

إن العاقل ليجد هذا العلاج ـ حسب الجاحظ ـ في الكتب، وفي الإحتكاك برجال العلم.

فالكتب هي التي "تزيد في العقل وتشحذه، وتداويه وتصلحه، وتهذبه، وتنفي الخبث عنه.."[٢] بما تقدمه من معارف وعلوم لأن "الكتاب وعاء ملئ علما"[٣]، وبما تجمع "مـن الـسير العجيبـة والعلوم الغريبة وآثار العقول الصحيحة ومحمود الأذهان اللطيفة ومن الحكم الرفيعة والمـذاهب القديمة والتجارب الحكيمة والإخبار عن القرون الماضية.."[٤] وغيرها من الآداب التي قال عنهـا الجاحظ بأنها عقل الغير يزيدها العاقل في عقله[٥]، لأن "كثرة السماع للأخبار العجيبـة والمعـاني الغريبة مشحذة للأذهان ومادة للقلوب، وسبب للتفكير وعلة للتنقير عن الأمور"[٦].

وإن كانت الكتب هي مصدر المعرفة التي تصقل الذهن وتنمي "العقل" فإن **الإحتكاك برجال العلم** يتم الصقل الذي بدأته الكتب، فالعاقل بعد دراسته الكتب، يبقى عليه لإدراك العلوم "مناظرة الشكل الباهر، والمعلم الصابر"[٧].

ويوضح الجاحظ قيمة الكتب وقيمة المناظرات بالنسبة لتنمية القدرات العقلية، فيضرب لنـا مثلا بمتكلمي "الحشوية" و"النابتة" الذين يقول عنهم أنهم "قد صار لهم بمناظرة أصحابنا وبقـراءة كتبنا، بعض الفطنة "[٨]. وهو يقصد "المعتزلة" بقوله "أصحابنا".

ونستخلص من هذا أن الجاحظ يدعو إلى العلم واكتساب الخبرة والتجارب، وذلك لإتمـام "العقل الفطري"، وإخراجه من حد "الوجود بالقوة" إلى حد "الوجود بالفعل" بما يكتسبه من العلـوم والآداب والخبرات والتجارب التي هي في مفهوم الجاحظ؛ عقل "الغير" يزيده "العاقل" في عقلـه،

---

[١] - المصدر نفسه، ص٤٨٨.

[٢] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٩٩.

[٣] - الجاحظ، المحاسن والأضداد، ص.٦.

[٤] - المصدر نفسه، ص٧.

[٥] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.٧٦.

[٦]- الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.ص.١٣٥-١٣٦.

[٧]- المصدر نفسه، ص.٥٥.

[٨]- المصدر نفسه، ص.ص.١٦٦.

أو على حد تعبيره " الأدب عقلُ غيرك تزيده في عقلك"[1]. ويطلق الجاحظ على هذا العقل عندئـذ اسم "العقل المكتسب".

وصفوة القول: أن الجاحظ كان ينشد تعريف "العقل" تعريفا جامعا مانعا، أي تعريفا بالحـد التام الذي يكون بالجنس القريب والفصل النوعي، فالجاحظ قد رد العقل إلى جنسه القريب وهـو القوة النفسية، أو بتعبير الجاحظ ، هو قوة من "قوى الطبائع" التي في النفس. وحتـى لا يخـتلط مفهوم "العقل" مع مفهوم "قوى الطبائع الأخرى" من وهم، وحفظ، وانفعالات، وعواطف، وأهواء وشهوات؛ ذهب الجاحظ يورد للعقل "فصلا نوعيا"، يميزه كقوة من قوى النفس عن باقي قواهـا الأخرى، فوصفه بأنه قوة مدركة، وقامعة للهوى، وآلة للتمييز، ووسيلة للإستدلال.

وهذه الوظائف لا تقوم بها أية قوة أخرى من قوى الطبائع، بل إن ما يزيد قـوة "العقـل" تمييزا؛ الصراع الذي كثيرا ما يحلو للجاحظ الحديث عنه، وهو الصراع الدائر بينها وبين قـوى الطبائع الأخرى التي وإن اختلفت جنسا وشكلا، فإنها اتحدت في التآمر على العقل والتآلب عليه.

ولكن "العقل" قد يتغلّب على هذا التآمر والتآلب بملازمة الكتب والإحتكاك برجـال العلـم، فيخرج الإنسان بعقله من حالته الفطرية إلى "العقل المكتسب" بما حـواه مـن علـوم وخبـرات وتجارب.

طبيعة بنية العقل:

وهكذا جعل الجاحظ "العقل" قوة تتنامى وتتكامل وتتطور بمرور الزمن، لأنها تابعة لدرجة التطور المعرفي الذي تصل إليه الإنسانية.

ومن هنا نتساءل: هل عرف الجاحظ "العقل" بمحتواه ؟

ومحتوى "العقل" ـ هنا ـ هو العلوم والخبـرات والآداب، أي أن بنيـة "العقـل"تتقـوم بالمعارف المكتسبة، ولكن هل بنية "العقل" ـ عند الجاحظ ـ لا تتقوم إلا "بالمعارف المكتـسبة" التي هي مضمونه أم أن بنيته من نوعية أخرى ؟ وعندئذ نتساءل عن ماهية هذه البنية الأخـرى للعقل؟

إن طبيعة العقل، أو بنيته؛ إذا كانت لا تتقوم إلا بالعلم والمعـارف المكتـسبة التـي هـي مضمون العقل؛ فإن هذا يقودنا إلى أحد احتمالين:

---

[1]- الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.٧٦.

الأول: إما أن العقل قبل أن "يعلم" ويكتسب المعارف أي عندما يكون "عقلا غريزيا أو مطبوعا" وقبل أن يصير "عقلا مكتسبا"؛ يستحيل أن يصل إلى شيء من المعارف، لأنه في هذه الحال لا يعد وجوده إلا وجودا "بالقوة" كما ذكرنا سالفا، وهنا يقع فكر الجاحظ في إشكال وهو كيف صار "العقل الفطري" عقلا "مكتسبا"؟ أي كيف صار العقل "عالما" عارفا قبل اكتساب العلم أصلا، ووجوده في هذه الحال إنما هو "وجود بالقوة" فقط؟ وهذا الإحتمال يقود إلى استحالة المعرفة، ويصبح الجاحظ عندئذ من الشكاك أو السوفسطائيين[١].

أما الإحتمال **الثاني**؛ فهو أن تكون المعرفة موجودة في العقل ابتداء، أي أن الطفل يكون تام العقل وتام المعارف التي هي مضمون بنية العقل، وعندئذ لا حاجة للجاحظ إلى تقسيم العقل إلى "عقل غريزي" و"عقل مكتسب" ، ويكون العقل في الإنسان تاما في بنيته ومعارفه منذ الصغر، ولا فرق بين عقل الطفل وعقل البالغ في الدرجة والقوة. وهذا الإحتمال يقود إلى الإضطرار إلى القول بالتذكر، على النحو الذي ذهب إليه "أفلاطون"، حيث أن نظرية المعرفة عند أفلاطون تضطر اضطرارا إلى القول بالتذكر، ولكن فكرة "التذكر" مرتبطة أشد الإرتباط بفكرة الوجود السابق للنفس وأنها قد حييت حياة تأمل في حياة سابقة[٢].

فهل يحتمل فكر الجاحظ هذه النظرية الأفلاطونية علما أنها تفضي إلى نتائج لا تتفق وروح التفكير الإسلامي كالقول بفكرة "التناسخ"[٣].

---

[١]- **الشكاك أوالسوفسطائيون:** هم معلمو خطابة وفلسفة جوالون في اليونان القديمة، والسوفسطائية نزعة ظهرت في القرن الخامس ق م. وهي نزعة اقتضت وجودها الناحية السياسية، إذ كان غرضها هو إيجاد طبقة من القادة تستطيع أن تسير أمور الدولة، وذلك بتربية الإنسان على الخطابة والقدرة على التأثير في الناس. وتتميز النزعة السوفسطائية بخصائص ثلاث: ١) الإيمان بالتغير الدائم، فلا تقول السوفسطائية بالحقائق الثابتة الموضوعية، ٢) الروح العقلية التي تقتضي الإستقلال في الفكر مما يجعل الإنسان يحكم على الأشياء كما يراها هو لا كما يراها الناس، فالنزعة الفردية هي المقياس الوحيد في النظر إلى الأشياء. ٣) الميل إلى النضال الفكري، وأداة المنافسة الكلام أو الخطابة. ومن أهم السوفسطائيين: بروتاغوراس، جورجياس، ترازيماخوس، أنتيفون، هيباس. [انظر؛ بدوي(عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ج١، ص ص.٥٨٦-٥٨٩].

[٢]- بدوي(عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ج١، ص.ص.١٧٧-١٧٨.

[٣]- **التناسخ:** **Métempsychose** عقيدة من يقول بانتقال النفس عند الموت من جسد إلى جسد آخر حتى تكتسب الكمال، وتعود إلى مصدرها الأول. وقد فرق بعضهم بين النسخ والمسخ والرسخ والفسخ. فـ**النسخ**: هو انتقال من جسد إنساني إلى جسد إنساني آخر. **والمسخ**: انتقال من جسد إنساني إلى جسد حيواني. **والرسخ**: إنتقال إلى جسم نباتي. **والفسخ**: إنتقال إلى جسم معدني. [انظر؛
Abdou El-Hélou,LeVocabulaire Philosophique (Liban Centre de Recherche et de Développement Pédagogique ,١٩٩٤). P.١٠٤.

إن الإحتمال الأول وهو استحالة المعرفة؛ يرفضه الجاحظ، فالمعرفة عنده ممكنة وهو ليس من "الشكاك" وليس من اللاأدريين[1]، وسنبين لاحقا نظرية المعرفة عنده.

وأما الإحتمال الثاني؛ وهو فطرية المعرفة، ووجود العقل تاما في الإنسان منذ الصغر، فهو احتمال ينفيه الجاحظ أيضا بدليل تقسيمه العقل - كما رأينا - إلى عقل غريزي، وعقل مكتسب، وبهذا الأخير؛ يبلغ الأول غايةَ الكمال، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى رأينا الجاحظ أيضا يفرق بين عقل الطفل وعقل البالغ، وأخيرا فإن الجاحظ مفكر مسلم، فلا يمكـن أن يستـسيغ نظريـة أفلاطون في المعرفة ، ولا أن يقبل النتائج المترتبة عن القول بفكرة التـذكر، كالإيمـان بفكـرة "التناسخ" التي قال بها أفلاطون متأثرا بـ"الفيثاغوريين"[2] من جهة، وبدافع البرهان على خلـود النفس من جهة أخرى؟[3]

وهكذا نصل إلى أن القول بأن بنية العقل لا تتقوم إلا بالمعارف المكتـسبة؛ يـؤدي إلـى احتمالات يرفضها فكر الجاحظ، مما يستلزم أن بنية العقل ليست "المعارف المكتسبة" التي هـي مضمونه فحسب، وإنما هي - إلى جانب ذلك - من نوعية أخرى، تسمح للعقل بالإنتقـال مـن صورته "الغريزية الفطرية" أو من "العقل المطبوع" إلى "العقل المكتسب"، ولهذا يطلق الجـاحظ على "العقل الغريزي" اسم "الآلة"، لأن نوعيته بمثابة "الوسيلة" التي يتوصل بهـا الإنـسان إلـى المعرفة، أو يفهم ما تُورده إليه الحواس من ظواهر لأنها النوافذ التي يطل منها الإنـسان علـى العالم الخارجي.

---

[1] - **اللاأدريون:** اللاأدرية Agnosticisme؛ نظرية تنكر كليا أو جزئيا إمكان معرفـة العـالم، وقـد اسـتخدم الإصطلاح لأول مرة العالم البريطاني "توماس هكسلي"، وقد ظهرت اللاأدرية في صورة الـشكية فـي الفلـسفة اليونانية، عند بيرون، واكتسبت شكلها التقليدي في فلسفة هيوم وكانط. وتنطلق اللاأدرية من محاولة للحـد مـن العلم ورفض التفكير المنطقي. [انظر؛ م. روزنتال وآخرون، المرجع السابق، ص.٤٠٢].

[2] - **الفيثاغوريون:** أتباع الفيلسوف اليوناني فيثاغورس الساموسي (حوالي ٥٨٠-٥٠٠ ق م)، وقـد ازدهـرت المدرسة الفيثاغورية حتى نهاية القرن ٤ ق م. وساهمت مساهمة قيمة في تطور الرياضة والفلك، واكتشف بعض الفيثاغوريين أن بعدا موسيقيا كميا ما، هو أساس النغمات والتناغم، ثم عمموا هذا الإكتشاف في تعاليمهم حـول "تناغم المجالات" الكونية. وقد أدى هذا الرأي إلى ظهور الرمزية الرياضية، وإضفاء صفات صوفية على الأعداد عند الفيثاغوريين وهو رأي كان مشبعا بالخرافات ومختلطا بإيمان الفيثاغوريين بتناسـخ الـروح. ولـم تكـن الفيثاغورية مدرسة فلسفية ورياضية فحسب، بل كانت أيضا تنظيما سياسيا للأرستوقراطية مالكة العبيد. [انظـر؛ م. روزنتال وآخرون، المرجع السابق، ص.٣٢٧].

[3] - بدوي(عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ج.١، ص.١٧٨.

وهنا نصل إلى إعادة طرح السؤال: ما وظيفة العقل المعرفية؟ أو بعبارة أخرى؛ كيف ينال العقل "المعارف"، وهو قبل نيله لها، ليس إلا عقلا فطريا؟ فهل يدرك هذا العقل الفطري المعارف تدريجيا بما أوتي من قوة فطرية أو كما يقول الجاحظ بما أوتي من تركيب جيد؟[1]

إن الجواب عن هذا السؤال يستدعي منا أولا تحليل هذه "القوة" التي فطر عليها العقل، كما يستدعي معرفة المقصود "بالتركيب الجيد" للعقل. وهذا ما نؤجل البحث فيه إلى فصل قادم، وحسبنا -الآن- أن نذكر أن العقل يتكون في بنيته من مجموعة قوانين تتعلق بها المعارف بالعقل، نحصرها في قوانين ثلاثة هي:

- قانون التعلق الحدسي.
- قانون التعلق الإستقرائي.
- قانون التعلق الإستنباطي.

وهذه هي طرق المعرفة عند الجاحظ، والتي سنتناولها بالبحث في فصل "العقل والمعرفة".

فالقانون بمثابة "وحدة" أو "بنية" تمثل هذه القوانين "عناصرها" المختلفة. والقانونان الأخيران، يمثلان عملية الإستدلال بنوعيه: الإستقراء، والإستنباط، وهما من أهم العناصر المكونة لبنية العقل، حتى أن الجاحظ يحصر أهمية العقل في كونه "مستدلا"، وفي ذلك يقول:

"إن كل منطيق - أي بليغ - محجوج، والحجة حجتان: عيان ظاهر، وخبر قاهر، فالعقل هو المستدل والعيان والخبر هما علّة الإستدلال وأصله "[2].

العقل الجماعي:

إن حديثنا عن تصور الجاحظ للعقل اقتصر - لحد الآن - على الحديث عن "العقل الفردي" فهل يعرف فكر الجاحظ "العقل الجماعي" ؟

إن الجاحظ كما سبق أن ذكرنا آنفا؛ قد اهتم بأزمات "العقل"، وبالأخطار المحدقة به وحذّر من خصومه القاتلة، ووصف علاجا يشحذه ويتعهده، وذلك بتلقينه المعارف والآداب،التي يسميها الجاحظ "عقلا" حيث يقول في "رسالة المعاش والمعاد" مخاطبا "محمد بن أحمد بن أبي دؤاد": "الأدب عقل غيرك تزيده في عقلك"[3].

والواضح من هذه العبارة أن الجاحظ يدعو إلى انضمام العقول بعضها إلى بعض، لأن هذا الإنضمام كفيل بمنع "العقل" من الوقوع في الخطأ أو التقليل منه، هذا الخطأ الذي يقع من "العقل" بسبب دواعي النفس التي توهنه.

---

[1] - وفي ذلك يقول الجاحظ عن بعض المعارف أنها لا تظهر "إلا لكل عقل سليم جيد التركيب". [الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.55].

[2] - المصدر نفسه، ص.ص.١٢٨-١٢٩.

[3] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.٧٦.

ولأن الخطأ "لا يجوز على العدد الكثير من العقلاء (...) لشدة عقولهم واجتماع كلمتهم"[1] نجد الجاحظ يستعمل في عدد من المواضع لفظ "العقول" و"العقلاء" بدلا عن "العقل" و"العاقل".

ولكن ألا يجوز أن يخالفَ العقلاء عقلاء آخرون ؟

وهل يبلغ "العقلاء" باجتماع عقولهم جميع مصالحهم الدنيوية والأخروية، أم هم في حاجة، لبلوغ ذلك، إلى سند آخر غير "العقل" ؟

إن الجواب عن السؤال الأول نستخرجه من قول الجاحظ المذكور آنفا: "لا يجوز ـ أي الخطأ ـ على العدد الكثير من العقلاء" ويعني الجاحظ بهذا، أنه قد تحدث مخالفةُ بعض العقلاء لبعضهم، إلا أن حكم العدد اليسير من العقلاء، كحكم الفرد العاقل الذي يجوز عليه الخطأ، أما الجمع الغفير من العقلاء، أو بتعبير الجاحظ "العدد الكثير" فلا يجوز عليهم الخطأ في عرف الجاحظ.

أما السؤال الثاني، فنحاول الإجابة عنه لاحقا.

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ص.١٥٣-١٥٥.

الباب الثالث

النزعة العقلية في فكر الجاحظ

الفصل الأول

النزعة العقلية ونظرية المعرفة

لقد حضي موضوع المعرفة باهتمام الجاحظ كموضوع مستقل، حتى أفرد لـه رسالة مـن رسائله، وهي رسالة "المسائل والجوابات في المعرفة "، وتحدث في غيـر هـذه الرسـالة عـن موضوع المعرفة في أماكن متفرقة من رسائله وكتبه، مما يدل على اهتـمامه بهذا الموضـوع الذي شغل باله، وملأ نفسه حيرة حتى قال: "أعلم أني أسمع ولا أعقل كيفية السمع، وأعلـم أنـي أُبصر ولا أعقل كيفية البصر، ولا أدري أمعدن "العقل" الدماغ، والقلب بابه وطريقـه، كمـا أن معدن اللون جميع النفس، والعين بابه وطريقه؛ أم معدن "العقل" القلـب دون الـدماغ أو لعلهمـا موصولان غير مقطوعين، وقد اعتل قوم للدماغ بأن جميع الحواس في الـرأس، واعتـل قـوم بالحس وبما يجدون في قلوبهم من الرعب والإضطراب وغير ذلك، فكيف القـول فيـه وعـلام عزمت منه، وكيف صار الناظر يبـتدي من جهة، وإن كان يعرف ا فكيف عرفه، أباضطرار أم باكتساب؟ "[1].

وقال عن "العقل": "إنما يعي بقدرة من ا لا يعرف العباد كيف هي"[2].

فالجاحظ قد شغله ـ إذن ـ موضوع المعرفة، ولا أدل على ذلك من هذه التساؤلات التـي تقدمت.

وينبغي أن نجيب عند تناول موضوع المعرفة عند الجاحظ عن السؤال التالي:

هل بإمكان الإنسان أن يتوصل إلى إدراك الحقيقة، أم أنه عاجز عن إدراكها ؟ أي أنه يجب أن نعالج مسألة المعرفة من حيث قدرة الإنسان في تحصيلها، ودور مختلف وسائله في اكتسابها، لاسيما دور "العقل"، ثم نجيب عن مدى حدود قدرة "العقل" في هذا المجال.

ونتناول هذا الموضوع باتباع الطريقة التي تقضي بتقسيم المعرفة إلـى قـسمين: معرفـة حسية، ومعرفة عقلية، لاسيما أن هذا التقسيم ينسجم مع طريقة الجاحظ في معالجـة موضـوع المعرفة. فالجاحظ قد ميز بين موضوع المعرفة الحسية وموضوع المعرفة العقلية يتبين لنا ذلـك من قوله: "ما غاب عـنك مما قد رآه غيرك مما يدرك بالعيان، فسبيل العلم به، الأخبار المتواترة "[3]، وقال أيضا: "أما العلم بما غاب مما لا يدركه أحد بعيان، مثل سرائر القلوب وما أشبهها، فإنما يدرك علمها بآثار أفاعيلها.."[4].

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٧٩.

[2] - المصدر نفسه، ص.٨٩.

[3] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٨٣.

[4] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فهو - إذن - يقسم المعرفة إلى قسمين:

- ما يدرك بالعيان: أي المعرفة الحسية، أو المعاينة.

- ما لا يدرك بعيان ويدرك بآثار أفاعيله: أي المعرفة العقلية أو المعرفة الإستنباطية كما يسميها الجاحظ في موضع آخر، حيث يقول: " قد رأيت من يعاند الحق إذا كانت المعرفة به استنباطا، ولم أر من يعاند الحق إذا كانت المعرفة به عيانا "[1].

وميز الجاحظ بين وسيلة كل نوع من المعرفة، فهي الحواس في المعرفة الحسية، وهي "العقل" في المعرفة العقلية، كما وضح طبيعة موضوعيهما، فـ"الظاهر" هو موضوع المعرفة الحسية، بينما "الباطن" هو موضوع المعرفة العقلية. وفي ذلك كله يقول الجاحظ: "للأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول.."[2].

إن عمل الحواس يتناول مجال الموجودات الواقعة تحت طائلة الحس، من إنسان وحيوان ونبات وجماد، وهو ما يعبر عنه الجاحظ بـ "عالم الشهادة " متأثرا بالمصطلح القرآني.

أما "العقل" فيبحث في الموجودات التي لا تقع تحت طائلة الحس، ولكن هذا، لا يعني أن "العقل" ليس له عمل في الموجودات المنتسبة إلى العالم الواقع تحت الحس أو ما يسمى بعالم الشهادة، بل إن "العقل" هو الحكم على ما تدركه الحواس ولذلك يقول الجاحظ: " العقل هو الحجة"[3]. ويوضح الجاحظ أن وظيفة "العقل" في عالم الشهادة هو معرفة كيف دبرت الأمور أي معرفة السنن والقوانين التي تسير على مقتضاها الحوادث. " فمن كان ليس له - كما يقول - من العقل ما يعرف به كيف دبرت أمور الدنيا، فكذلك هو إذا انتقل إلى الدين، فإنما ينتقل بذلك العقل، فبقدر جهله بالدنيا فيكون جهله بالآخرة أكثر، لأن هذه شاهدة وتلك غيب، فإذا جهل ما شاهد فهو بما غاب عنه أجهل"[4].

وعالم الغيب لا يعني عند الجاحظ العالم الأخروي فحسب، وإنما الغيب هنا يجب أن يفهم على أنه ما يغيب ويخفى عن درك الحواس الخمس لعلة ما. ويتولى العقل معرفته، لذا يقول الجاحظ أن من المعارف "ما هو ظاهر للعيون والعقول، ومنها ما يدرك بالعقول ولا يظهر للعيون"[5].

ولذا نرى أن الجاحظ قد ميز تمييزا دقيقا بين موضوع المعرفة الحسية وموضوع المعرفة العقلية، على خلاف ما ذهب إليه بعض الدارسين من أن الجاحظ لم يميز بين الموضوعين تمييزا

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٧١.

[2] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٢٠٧.

[3] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٧٠.

[5] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٥٥.

دقيقا[1]، والجاحظ قد تحدث عن هذا التمييز في أكثر من موضع، فكثيرا مـا نجـده يقابـل بـين موضوع المعرفة الحسية وموضوع المعرفة العقلية، حيث يقابل بين "درك الحواس الخمس" وبين "الذي تستخرجه الأذهان، وتظهره العقول بالبحث وتدركه النفوس بالفكر من كل علم وصناعة "[2].

وفي معرض حديثه عن آفات صناعة الكلام، نلاحظ أنه قابل بين نوعين من هذه الآفـات "منها ما هو ظاهر للعيون والعقول، ومنها ما يدرك بالعقول ولا يظهر للعيون"[3].

وميز الجاحظ بين " حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول"[4]. وميز بين "ما ينال بغريزة العقل" كمعرفة عواقب الأمور وما تأتي به الدهور، وكالعلم با ، والعلم بالمصالح والمفاسد، وبين "ما باشرته الحواس"[5]. كما قابل الجاحظ بين "الأمور التي تدركها الأبصار" وبين "العلم بما غـاب مما لا يدركه أحد بعيان، مثل سرائر القلوب وما أشبهها" ثم قال موضحا كيفية إدراكهـا: "إنمـا يدرك علمها بآثار أفاعيلها"[6]، أي أنها تدرك بعملية الإستدلال التي هي عملية عقلية.

وكيف لا يكون الجاحظ قد ميز بين موضوع المعرفة الحسية وموضوع المعرفة العقليـة، وهو الذي ينصح المرء بأن "يترقى من معرفة الحواس إلى معرفة العقول"[7]، ويؤكد هذه النصيحة في موضع آخر حيث يقول: "لا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل"[8]. ولكن قبل إطلاق أي حكم على المعرفة الحسية، وتفضيل المعرفة العقلية عليها؛ يجـب أن نتعـرف علـى المعرفة الحسية عند الجاحظ.

أولا: المعرفة الحسية:

نريد أن نعرف هنا، الجواب عن التساؤل التالي:

من أين تبدأ المعرفة الحسية عند الجاحظ ؟ وأين تنتهي، أو ما مدى ما تقدمه للإنسان مـن حقائق؟

---

[1] - هذا ما ذهب إليه د. علي بو ملحم، حيث يقول: "لم يميز الجاحظ تمييزا دقيقا بين موضوع المعرفة الحـسية وموضوع المعرفة العقلية.." [بو ملحم(علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.١٤٠].

[2] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١١٠.

[3] - المصدر نفسه، ص.٥٥.

[4] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٢٠٧.

[5] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ص.١٣٤-١٣٥.

[6] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٨٣.

[7] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.١١٦.

[8] - المصدر نفسه، ج١، ص.٢٠٧.

إن الجاحظ قد عبر عن هذا النوع من المعرفة بأنها العلم بظواهر الأشياء، نستفيد هذا التعريف من هذا النص الذي يقول فيه: " بأعمال المجانين والعقلاء عرفنا مقدارهما من صحة أذهانهما وفسادها، وباختلاف أعمال الأطفال والكهول عرفنا مقدارهما في الضعف والقوة، وفي الجهل والمعرفة، وبمثل ذلك فصلنا بين الجماد والحيوان، والعالم وأعلم منه، والجاهل وأجهل منه (...) ولم نعرف العقل وعدمه ونقصانه وإفادته، وأقدار معارف الحيوان إلا بما يظهر منها، وبتلك الأدلة عرفنا فرق ما بين الحي والميت، وبين الجماد والحيوان"[1].

فالجاحظ قد اتخذ "ما يظهر من الأشياء" أساسا للبحث في حقائقها، أي اتخذ "آثار أفاعيل الأشياء " أساسا لإدراك ماهياتها[2]، وبمعنى آخر، فإن المعرفة الحسية التي موضوعها " ظواهر الأشياء " هي أساس للمعرفة العقلية التي موضوعها "بواطن الأمور"، فظواهر الأشياء، هي مما يدرك بالحواس، أما بواطن الأمور فمما يدرك بالإستدلال، ولذلك قال الجاحظ مخاطبا "محمد بن أبي دؤاد"[3]: "أرى ظواهر أمورك.. وأسأل عن بواطن أحوالك"[4].

إن موضوع المعرفة الحسية، إنما يتمثل في ما يظهر من أعمال تصدر من الكائنات الحية، كما يتمثل في الظواهر التي تصدر عن الكائنات الجامدة لأن "الدلالة التي في الموات الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق.."[5] ، فالجاحظ قد اعتنى بدراسة الظواهر الطبيعية الحية منها والجامدة، ولكن هذه الظواهر الطبيعية، التي تصدر عن الموجودات، ما كانت لتُعرف لدى الذات العارفة، وما كانت صورها لتحصل في الذهن، لولا أن هناك وسائل تقوم بدور القنوات التي تنقل هذه الصور إليه.

فما القنوات التي تصل الذات العارفة بالعالم الخارجي؟ أو ما "سببنا إلى المعرفة ؟ " بلغة الجاحظ ؟

إن الوسيلة التي تحصل بها المعرفة الحسية، عند الجاحظ، هي الحواس الخمس، والحواس عنده خمسة لا أكثر، ولا أدل على ذلك من قول الأشعري الذي يقول في "مقالاته" أن الجاحظ "كان يجيب عن قول من قال: هل يقدر الله سبحانه أن يخلق حاسة سادسة لا تعقل كيفيتها لمحسوس سادس لا تعلم كيفيته ؟ بأنه وإن كان لا تعلم كيفية ذلك المحسوس فقد علم أنه (...)

---

[1] - المصدر نفسه، ج٤، ص.٨١.

[2] - وفي ذلك يقول الجاحظ: "العلم بما غاب مما لا يدركه أحد بعيان، مثل سرائر القلوب وما أشبهها فإنما يدرك علمها بآثار أفاعيلها". [الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٨٣].

[3] - **محمد بن أبي دؤاد:** هو قاضي بغداد بعد والده **أحمد** بين سنتي (٢٣٣-٢٣٧هـ)، ولي وعزل من قبل المتوكل. وقد توثقت صلة الجاحظ بأبيه وبه. وقد حاول الجاحظ أن يرشده ويوجهه نظرا لحداثة سنه، فكتب إليه عدة رسائل منها رسالة "المعاش والمعاد". [انظر؛ مقدمة محقق رسائل الجاحظ السياسية، ص.٩].

[4] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٦٦.

[5] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.٨١.

لابد لتلك الحاسة من أن تكون من جنس الحواس الخمس، كما أن حاسة البصر من جنس حاسة السمع"[1]. ويذكر الجاحظ الحواس بألفاظ شتى مثل "الحواس" و"الحس" و"آلة الحس" و"الإنسان الحساس"، وربما ورد ذكرها بالتفصيل كما في قوله: "ومعرفة الأشياء بالحواس الخمس؛ جودة الشيء بالنظر أن يكون حسنا رائقا، وبالخيشوم إذا كان طيبا أرجا، وبالمذاق إذا كان حلوا عذبا، وبالسمع أن يكون صافي الوقع والصوت، وباللمس أن يكون لينا ناعما"[2]، وكذلك في مثل قوله: "..يكون من البصر فتح، ومن السمع إصغاء، ومن الأنف شم، ومن الفم ذوق، ومن البشرة مس"[3].

وكثيرا ما نجد الجاحظ يخص بالذكر "حاسة البصر" وما تعلق بها من ألفاظ "كالعين" أو "الباصرة " و"المشاهدة " "والنظر" و"الإبصار" و"الرؤية" و"العيان" أو "المعاينة"[4]. والجاحظ إذ يخص حاسة البصر بالذكر دون سائر الحواس، وإذ يعطيها أهمية متزايدة، فلأنها وسيلة الملاحظة والتجربة في المنهج الجديد الذي عرفه مفكرو الإسلام مع "النظام" وطبقه الجاحظ و"ابن الهيثم"[5] و"ابن خلدون"، فأما الجاحظ - الذي يعنينا هنا - فيعبر عنه بكلمته المشهورة: "إنه ليس يشفيني إلا المعاينة "[6]، وفي هذا دلالة على أن الجاحظ قد أدرك بخلاف السابقين[7] - بما

---

[1] - الأشعري، المصدر السابق، ج٢، ص ص.٣٢-٣٣.

[2] - الجاحظ، كتاب التبصر بالتجارة، ص ص.٤٧-٤٨.

[3] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٠٩.

[4] - تزخر آثار الجاحظ بذكر الألفاظ الدالة على "حاسة الإبصار"، والتي خصت بالذكر أكثر من غيرها من الحواس. [انظر؛ الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٧٩ ؛ الرسائل الكلامية، ص.55؛ ص.٨٠ ؛ الرسائل السياسية، ص.٦٦؛ ص٧٠؛ ص.٨٣؛ الحيوان، ج١، ص.٢٠٧؛ ج٤، ص.٤٤١؛ ج٦، ص.٤٤٠].

[5] - **ابن الهيثم:** (٣٥٤هـ/٩٦٥م-٤٣٢هـ/١٠٤٠م)، هو أبو علي محمد بن الحسن المعروف بالبصري، رياضي وفلكي وفيزيائي عراقي، نشأ في البصرة ثم انتقل إلى القاهرة فأقام بها، ترك ما يزيد على عشرين مؤلفا هندسيا في علم الضوء. وكان يصقل العدسات، وعالج انعكاس شعاع الضوء، ودرس تركيب العين. بلغت مؤلفاته حوالي مائتي مؤلف، لا نعرف منها إلا قرابة خمسين، من أهمها "كتاب المناظر"، وكتاب "حول شكل العالم"، ورسالة "الشفق"، ورسالة "في ضوء قوس قزح"، وكتاب "شرح أصول إقليدس في الهندسة"، وكتاب "الجامع في أصول الحساب"، و"كتاب في حساب المعاملات"، و"مقالة في الشكوك على بطليموس"، و"كتاب تربيع الدائرة"، و"كتاب في مراكز الأثقال"، و"أصول الكواكب"، و"صورة الكسوف". [أنظر؛ موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين، المرجع السابق، ج5، ص ص. ١٧٩-١٨١].

[6] - الجاحظ ، الحيوان، ج٦، ص.٤٤٠.

[7] - الذين يقول عنهم د.فرانتز روزنتال (F. Rosenthal) "أن التجارب - عندهم - بصورة عامة، تخضع لاعتبارات نظرية، وأحسن دليل على هذا مقارنة تجربة ذكرها النظّام بوصف تجربة مماثلة لعلماء الغرب، فإن طابع عقل النظّام الذي يميل إلى النظريات أفاده في أسلوبه التجريبي الذي كان يفوق أسلوب زملائه في الغرب". [انظر؛ فرانتز روزنتال، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة د.أنيس فريحة، مراجعة د.وليد عرفات (بيروت: دار الثقافة،١٩٦١). ص ص.١٧٦-١٧٧].

فيهم "النظام" ـ أن التجربة والملاحظة منهج قائم بذاته، وله مباحثه الخاصة به، والتي لا يمكـن بحثها بمنهج آخر كالقياس الذي يقول في حقه عندما يقحم في دراسة الواقع الطبيعي: "وهذا ممـا لا يعلمه الناس بالقياس"[1].

ولهذا الإهتمام بالعيان أو المعاينة لدى الجاحظ، سبب آخر؛ نستقيه من علم الكلام، فكما هو معروف أن المعتزلة والجاحظ منهم، قد أجمعت "على أن ا سبحانه لا يرى بالأبصار، واختلفت هل يرى بالقلوب ؟ فقال "أبو الهذيل" وأكثر المعتزلة: نرى ا بقلوبنا بمعنى أنا نعلمـه بقلوبنـا، وأنكر "هشام الفوطي" و"عباد بن سليمان" ذلك "[2]، والجاحظ لا يجعل معرفة ا موضوعا للمعرفة الحسية، وإنما يجعلها موضوعا للمعرفة العقلية التي يحصلها البالغون، ولذلك يقرر أنه لا يجـوز لأحد أن يبلغ ولا يعرف ا [3]. فكأن الجاحظ باهتمامه بمنهج المعاينة أراد أن يدعو إلـى فـصل المعرفة الحسية عن المعرفة العقلية، أو فصل المباحث الطبيعية عن علم الكلام، أو فصل مـنهج المعاينة عن منهج القياس، ولا أدل على ذلك من دعوته إلى التخصص في علم واحد أو فن واحد إذ يقول: "إن لكل شيء من العلم ونوع من الحكمة وصنف من الأدب، سببا يدعو إلى تأليف مـا كان فيه مشتتا، ومعنى يحدو على جمع ما كان متفرقا؛ ومتى أغفل حملة الأدب وأهل المعرفـة تمييز الأخبار واستنباط الآثار، وضم كل جوهر نفيس إلى شكله، وتأليف كل نادر من الحكمة إلى مثله، بطلت الحكمة وضاع العلم.."[4].

وإذ خلصنا إلى أهمية الحواس كقنوات موصلة إلى معرفة العالم الخارجي بكـل مظـاهره المرئية والمشمومة والمتذوقة والمسموعة والملموسة؛ نتساءل ـ الآن ـ عن كيفيـة الإحـساس وحدوث الإدراك الحسي عند الجاحظ ؟

كيفية الإحساس:

إن النفس عند الجاحظ، هي المسؤولة عن الإحساس، فهي المدركة، وهي مـصدر قـوى الإحساس. وما الحواس الخمس إلا نوافذ تطل منها النفس على العـالم الخـارجي. ينقـل عنـه الأشعري قوله: "إن النفس هي المدركة من هذه الفتوح ومن هـذه الطـرق"[5] ويعنـي بـالفتوح

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص.١٢٥.

[2] - الأشعري، المصدر السابق، ج١، ص.٢١٨.

[3] - انظر؛ البلخي (أبو القاسم)، وآخران، المصدر السابق، ص.٧٣.

[4] - الجاحظ، الحنين إلى الأوطان، ط.٢(بيروت: دار الرائد العربي،١٩٨٢م). ص.٥.

[5] - الأشعري، المصدر السابق، ج٢، ص.٣٢.

والطرق، الحواس الخمس، ولا يختلف بذلك عن أستاذه "النظام" الذي يرى أن الروح أو النفس"[١] "هي الحساسة الدراكة"[٢].

ولكن النفس إذ تلعب دور المسؤول عن الإحساس، فما هو الدور الذي تبقيه للحواس؟ إن الحواس- عند الجاحظ- كما يتضح من القول السابق، مجرد "فتوح" أو"طرق" أو هي "خروق" بتعبير "النظام" الذي يرى "أن النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي الأذن والفم والأنف والعين.."[٣]. فالجاحظ و"النظام" كلاهما يعد الحواس أبوابا مفتوحة على العالم الخارجي، أو قنوات تصل النفس بالمحسوسات، فمحسوس ما - كاللون مثلا - إنما مصدره أو "معدنه" "جميع النفس، والعين بابه وطريقه "[٤].

إن الحواس - إذن - لا تنتج معرفة، وطبيعتها طبيعة قنوية لا غير، ووحدة الحواس، وتجانسها في طبيعتها هذه؛ يفسر مذهب الجاحظ في "أن الحواس جنس واحد، وأن حاسة البصر من جنس حاسة السمع، ومن جنس سائر الحواس.."[٥].

ويبدو أن الجاحظ إذ يقول: "الحواس جنس واحد"، إنما هو يقتدي بأستاذه "النظام" من جهة، ويعارض "المنانية"[٦] التي تزعم غير ذلك من جهة أخرى، إذ ترى "المنانية" "أن حاسة السمع جنس على حدة، وأن الذي في حاسة البصر من الخير والنور، لا يعين الذي في حاسة السمع من الخير ولكنه لا يضاده ولا يفاسده، ولا يمنعه، فهو لا يعينه لمكان الخلاف والجنس، ولا يعين عليه، لأنه ليس ضدا.."[٧] ، ويقول الجاحظ أن "النظام" يرد على "المنانية" بقوله: "يقال للمناني: ما تقول في رجل قال لرجل: يا فلان، هل رأيت فلانا ؟ فقال المسؤول: نعم رأيته. أليس السامع قد أدى إلى الناظر، والناظر قد أدى إلى الذائق؟ وإلا فلم قال اللسان: نعم ، إلا وقد سمع الصوتَ

---

[١] - الروح والنفس بمعنى واحد عند النظام. [انظر؛ المصدر نفسه، ص.٢٧].

[٢] - المصدر نفسه، ص.٢٦.

[٣] - المصدر نفسه، ص.٣١.

[٤] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٧٩.

[٥] - الأشعري، المصدر السابق، ج٢، ص.٣٢. أما العلاف، فيرى أن "كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى" [المصدر نفسه، الصفحة نفسها].

[٦] - **المنانية:** أو المانية، أتباع **ماني**، وهو متنبئ زعم أنه الفارقليط الذي بشّر به عيسى عليه السلام، واستخرج مذهبه من المجوسية والنصرانية، وكان يقول: إن مبدأ العالم من كونين أحدهما نور والآخر ظلمة، وأنهما في صراع مستمر لا ينتهي إلا بانتهاء الدنيا، وفرض على أتباعه صلوات معينة وصوما رسمه لهم. وقتل ماني في مملكة بهرام بن سابور. [انظر؛ هامش كتاب الحيوان للجاحظ، ج٤، ص.٨١]. ويقول الجاحظ عن المنانية أنها "تزعم أن العالم بما فيه، من عشرة أجناس: خمسة منها خير ونور، وخمسة منها شر وظلمة .." [الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص.٤٤١].

[٧] - المصدر نفسه، ص ص.٤٤١-٤٤٢.

صاحب اللسان ؟"[1]، ويعجب الجاحظ بدحض "النظام" للمنانية إذ يعقب على ذلك فيقول: " وهـذه المسألة قصيرة كما ترى، ولا حيلة له ـ أي المناني ـ بأن يدفع قوله"[2].

فالحواس ـ عند الجاحظ ـ تتعاون، ويؤدي بعضها إلى بعض، ذلك لأن النفس ـ عنده ـ هي المسؤولة عن الإحساس كما تقدم بيانه.

سبب تعدد الحواس:

ولكن إذا كانت الحواس جنسا واحدا. فلماذا تعددت ؟ ولماذا كان من الحواس ما هو سمع، ومنها ما هو بصر، أو شم، أو ذوق، أو لمس ؟ لماذا يكون هذا الإختلاف بينها، ما دامت جنـسا واحدا ؟ هل تعدد الحواس، سببه "اختلاف المحسوسات" ؟ أم أن هذا التعدد يعود إلى سبب آخر ؟

لابد ؛ قبل الجواب عن هذا السؤال، أن نتوقف قليلا عند فكرة "اختلاف المحسوسات" عنـد الجاحظ.

فالمحسوسات، في علاقاتها فيما بينها، ترجع ـ عند الجـاحظ ـ إلـى علاقـات ثـلاث: الإختلاف، والإتفاق، والتضاد، حيث يقول: " الحساس ضرب واحد، والحـس ضـرب واحـد، والمحسوسات ثلاثة أضرب: مختلف كالطعم واللون، ومتفق كبياض شيء وبياض شيء آخـر، ومتضاد كالسواد والبياض"[3]، ويحدد الجاحظ متى يكون الإختلاف بين المحسوسات، ومتى يكون الإتفاق وكذا التضاد بمثل قوله: "ولا يكون الطعم ضد اللون، ولا اللون ضد الطعم، بـل يكـون خلافا، ولا يكون ضدا ولا وفاقا، لأنه لا يكون وفاقا، لأنه من غير جنسه، ولا يكون ضدا، لأنـه لا يفاسده"[4].

فالتـضاد: إنما يكون بين أمرين، عندما يكون " التفاسد" بينهما، لذلك لا يكون الطعم ضـد اللون ـ كما يقول ـ ولا اللون ضد الطعم، لأن الطعم واللون لا يتفاسـدان، ويعنـي الجـاحظ بالتفاسد: عدم إمكان اجتماعهما، لأن التضاد: " هو نسبة بين معنى ومعنى آخر من جهـة عـدم إمكان اجتماعهما، ولكن يمكن ارتفاعهما معا كل ذلك مع اتحاد المكان والزمان"[5]، ونجـد لـدى الجاحظ أمثلة على التضاد: " فالسواد يضاد البياض مضادة تامة، وصارت الألوان الأخـر فيمـا بينها تتضاد عادة .."[6] ، "والبياض يخالف الحمرة ويضادها، لأنه يفاسدها، ولا يفاسـد الطعـم،

---

[1] - المصدر نفسه، ص.٤٤٢.

[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - الأشعري، المصدر السابق، ج٢، ص.٣٢.

[4] - الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.٥٧.

[5] - حبنكة الميداني(عبد الرحمن حسن)، المرجع السابق، ص.٥٤.

[6] - الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.٥٩.

وكذلك البياض للصفرة، والحوة[1] والخضرة، فأما السواد خاصة فإن البياض يـضاده بالتفاسـد، وكذلك السواد "[2].

أما **التخالف**: أو الخلاف ـ على حد تعبير الجاحظ ـ فيكون بين أمرين ليسا مـن جـنس واحد، كالطعم واللون، فهما متخالفان، نفهم ذلك من قول الجاحظ السابق: " لا يكون الطعم ضـد اللون.. بل يكون خلافا.. لأنه من غير جنسه "، ويعني الجاحظ بـ: " من غير جنـسه" إمكـان اجتماع الطعم واللون. لأن التخالف " هو نسبة بين معنى ومعنى آخر من جهة إمكان اجتماعهـا وإمكان ارتفاعها مع اتحاد المكان والزمان، أي يمكن اجتماعهما معا في شيء واحد، في زمـان واحد، ويمكن ارتفاعهما معا عن شيء واحد، في زمان واحد مثـل الطـول والبيـاض، عـالم وفصيح"[3]، ومن الأمثلة على المحسوسات المتخالفة ما يذكره الجاحظ في قوله: "وصارت الطعوم والأراييح والملامس، تخالفها"[4]، أي تخالف الألوان.

وأما **الإتفاق**: فيكون بين محسوسين من جنس واحد لقول الجاحظ السابق ذكره، " لا يكون وفاقا، لأنه من غير جنسه ".

والآن؛ نعود إلى التساؤل المطروح آنفا، لنجيب عنه بأن الإختلاف في جنس المحـسوس من لون وصوت وطعم، قد يكون هو الذي قضى باختلاف الحـواس وتعـددها. لأن "المـأكول والمشروب ـ وهما من المحسوسات ـ حظ لحاسة الذوق، لا يشركها فيه غيرهـا. فلـو أكـل الإنسان المسك الذي هو حظ الأنف وجده بشعا واستقذره، إذ كان دما جامدا، ولـو تنـسم أرواح الأطعمة الطيبة كالفواكه وما أشبهها عند انقطاع الشهوة، أو ألح بالنظر إلى شيء من ذلك، عـاد ضررا. ولو أدنى من سمعه كل طيب وطيب لم يجد له لذة "[5].

ورغم أن هذا النص قد يدل على أن اختلاف المحسوسات هو الذي أدى إلـى تخـصص الحواس، فكان لكل حاسة ما يناسبها من المحسوسات، وبتعبير الجاحظ؛ لكـل حاسـة "حـظ لا يشركها فيه غيرها"؛ فرغم وجود هذا النص، إلا أن الجاحظ لا يرى هذا الـرأي، ولا أدل علـى ذلك من هذا النص الذي ينقله لنا عنه الأشعري: "وزعم أن اخـتلاف المحـسوس مـن اللـون والصوت في جنسهما وأنفسهما، ولو كان يدل على اختلاف جنس البصر والسمع لكان ينبغي أن يكون بعض البصر أشد خلافا لبعض، من السمع للبصر، لأن السواد وإن كان مرئيا فهـو أشـد

---

[1] - **الحوة:** "سواد إلى الخضرة وقيل: حمرة تضرب إلى السواد". [ابن منظور، المصدر السابق، ج١٤، ص.٢٠٦].

[2] - الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.٥٨.

[3] - حبنكة الميداني(عبد الرحمن حسن)، المرجع السابق، ص ص.٥٣-٥٤.

[4] - الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.٥٩.

[5] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٨٠.

مخالفة لجنس البياض من جنس الحموضة للسواد، قال ـ أي الجاحظ ـ فلما كان ذلك فاسدا لـم يجب أن تختلف الحواس لاختلاف المحسوسات"[1].

وإذا كان "اختلاف المحسوسات" ليس سببا لاختلاف الحواس، فهل عند الجاحظ سبب آخر لذلك الإختلاف؟

يجيب الجاحظ، بأن الحواس "إنما اختلفت فصار واحدٌ منها سمعا وآخر بصرا وآخر شـما على قدر ما مازجها من الموانع"[2]، أي أن هناك موانع تشوب الحواس فتقصرها على محسوسات معينة دون أخرى.

وهذه الموانع، اختلف المعتزلة في طبيعتها، إذ يذكر الأشعري أن الجاحظ قـد زعـم "أن أصحابه اختلفوا في اختلاف طرق الحواس وشوائبها، ومن أي شيء موانعها"[3].

وحصر الجاحظ الإختلاف في طبيعة هذه الموانع ـ حسب نص الأشعري ـ فـي ثلاثـة آراء هي:

ـ الرأي الأول: "أن الذي منع السمع من وجود اللون، أن شائبه ومانعه، من جنس الظلام الذي يمنع من درك اللون ولا يمنع من درك الصوت، وأن الذي منع البصر من وجود الأصوات أن شائبه من جنس الزجاج الذي يمنع من درك الصوت ولا يمنع من درك اللون.."[4] .

ـ الرأي الثاني: "إنه إنما صار الفم يجد الطعوم دون الأراييح والأصوات والألـوان، لأن الغالب على شوائبه، الطعوم دون غيرها، وأن كل شيء منها من سوى الطعوم فقليـل ممنـوع، ومستفرغ القوى مشغول، وكذلك الغالب على شـوائب الأسماع؛ الأصـواتُ. وعلـى شـوائب الأنوف؛ الأراييح "[5].

ـ الرأي الثالث: ومفاده، "أن البصر إنما أدرك الألوان دون الطعوم والأراييح والأصوات، لقلة الألوان فيه، ولو كانت كثيرة لكان منعها أشد، ولو أفرطت عليه لما وجد لونـا رأسـا، لأن الألوان هي التي تمنع من الألوان، فلقلة الموانع من اللون، أدرك اللون، وكذلك الـذائق والـشام والسامع"[6].

ويمكن تبسيط هذه الآراء المختلفة، بالإقتصار على حاسة واحدة، ولتكن حاسة البصر، كما يلي:

---

[1] - الأشعري، المصدر السابق، ج٢، ص.٣٢.

[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - المصدر نفسه، ص٣٣.

[4] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[6] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الحاسة	الرأي	السبب المانع من درك غير اللون	السبب المؤدي لإدراك اللون
حاسة البصـر	الأول	*أن شائبه من جنس الزجاج.	*أن الزجاج يسمح بدرك اللون.
	الثاني	*أن كل شيء ما عدا الألوان فقليل.	*أن الغالب على شوائبه الألوان.
	الثالث	*أن كل شيء ما عدا الألوان فكثير.	*أن الألوان قليلة فيه، والألوان هي التي تمنع من الألوان.

وما قيل عن حاسة البصر، يقال عن باقي الحواس.

ولم يحدد الأشعري أيا من الآراء الثلاثة كان الجاحظ يعتنق، ونرجح اعتناقه الرأي الأخير، فالأشعري ينقل لنا هذه العبارات بعد عرضه الرأي الأخير: "وزعم الجاحظ أن هذا هو القيـاس على أصول "النظام"، وأن "النظام" كان يعتل للقولين الأولين"[1]. ونفهم من هذا القول أن "النظـام" كان صاحب هذا الرأي الأخير[2]، أي أنه كان يرى أن الحواس إنما تدرك محسوساتها، بحسب قلة الموانع من هذه المحسوسات فيها، فالبصر يدرك اللون لقلة الموانع من اللون، والـسمع يـدرك الصوت لقلة الموانع من الصوت، وهكذا.. وإذا كان هذا رأي "النظام"، فنرجح أن يكون الجاحظ قد ذهب إلى هذا الرأي أيضا، لاسيما وأنه متأثر بأستاذه "النظام"، وأنه مدين له في كثيـر مـن آرائه كما سبق أن بينا[3].

ويمكن أن نخلص ـ مما تقدم ـ إلى أن قوة الحواس الخمس ـ رغم تعددها ـ إنما هـي ـ عند الجاحظ ـ قوة واحدة، هي قوة النفس، وهذه "النفس هي المدركة" أي أن النفس ذاتها هي مصدر المعرفة الحسية، فهي التي " تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هـي الأذن والفـم والأنف والعين، لا أن للإنسان سمعا هو غيره وبصرا هو غيره، وأن الإنسان يسمع بنفسه، وقـد يصم لآفة تدخل عليه، وكذلك يبصر بنفسه، وقد يعمى لآفة تدخل عليه"[4]. أي أن "قـوة الـسمع، والبصر..الخ، قوة واحدة، هي قوة النفس أو الروح، وهذه القوة بطبيعتها يمكن أن تسمع اللـون

---

[1] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] - لكن الدكتور حسين مروة ينسب إلى النظام الرأي الأول حيث يقول بعد عرض ذلك الرأي: "وعلى هذا رتب ـ أي النظام ـ اختلاف موانع الحواس وشوائب هذه الطرق والفتوح". [مروة(حسين)، النزعـات الماديـة فـي الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، ص.٧٩٣]. وهذه عبارة نقلها عن الأشعري إلا أنه قد تصرف فيهـا، فالعبـارة الأصلية هي: " وعلى مثل هذا رتبوا اختلاف موانع الحواس وشوائب هذه الطرق والفتوح". [الأشعري، المصدر السابق، ج٢، ص.٣٣]. ولا يرجع الفرق بين العبارتين إلى الفرق بين طبعة استنبول التي اعتمدها "حسين مروة" والتي تعذر علينا الحصول عليها، وطبعة دار الحداثة التي اعتمدناها، لأن الأشعري يقول بعد عرضـه الـرأي الثالث: "هذا هو القياس على أصول النظام، وأن النظام كان يعتل للقولين الأولين".[المصدر نفسه،ج٢، ص.٣١].

[3] - أنظر؛ بحثنا هذا، ص. ٧٨ وما بعدها.

[4] - الأشعري، المصدر السابق، ج٢، ص.٣١.

وتبصر الصوت وهكذا.. ولكن الذي يمنعها من ذلك موانع وشوائب"[1]، وهذه الموانع والشوائب تخصص الحواس، وتجعل لكل حاسة محسوساتها. وتبقى وظيفة الحواس مقتصرة على إمرار تأثير المحسوسات إلى النفس. وفي ذلك يقول الجاحظ في رسالة القيان: "الحواس كلها رواد للقلب، وشهود عنده، وإذا رفعت القينة عقيرة حلقها تغني؛ حدق إليها الطرف، وأصغى نحوها السمع، وألقى القلب إليها الملك، فاستبق السمع والبصر أيهما يؤدي إلى القلب ما أفاد منها قبل صاحبه، فيتوافيان عند حبة القلب فيفرغان ما وعياه "[2]، والقلب هنا بمعنى "العقل" كما بينا سابقا[3].

و"العقل" قوة من قوى النفس التي تدرك المعارف، لأن النفس عند الجاحظ مقسمة إلى عدة قوى، ومن بينها قوة "العقل"، وفي ذلك يقول: "تأمل هذه القوى التي في النفس، وموقعها من الإنسان، أعني الفكر والوهم والعقل والحفظ وسائر ذلك.."[4].

وهكذا، فإن المعرفة الحسية عند الإنسان، ليست من وظائف الحواس، وإنما هي وظيفة داخلية للنفس، وهذا ليس رأي الجاحظ وحده، وإنما هو رأي "النظام" ـ كما رأينا ـ ورأي "هشام بن الحكم" الذي يرى أن "الإنسان اسم لمعنيين: لبدن وروح، فالبدن موات، والروح هي الفاعلة الحساسة الدراكة دون الجسد.."[5]

وبعد أن تحدثنا عن مصدر الإحساس وهو النفس، وعن الحواس وأنها مجرد قنوات، وأنها جنس واحد، وأن اختلافها يعود إلى موانع خارجة عن طبيعتها بحد ذاتها؛ وبعد أن تحدثنا عن طبيعة المحسوسات وأن منها ما يتضاد، ومنها ما يتفق، وما يتخالف؛ بعد كل هذا **نتساءل عن الكيفية التي تحصل بها المعرفة الحسية لدى الإنسان؟ أو ما هي الكيفية التي بمقتضاها تصل محسوسات العالم الخارجي إلى حواسنا في رأي الجاحظ؟**

تطالعنا عبارة للجاحظ في رسالته: "التربيع والتدوير"؛ ينبئنا ظاهر معناها، أن الجاحظ عاجز عن فهم الكيفية التي بها يحدث الإحساس السمعي، والإحساس البصري، حيث يقول: "أعلم أني أسمع ولا أعقل كيفية السمع، وأعلم أني أبصر ولا أعقل كيفية البصر"[6].

ولكن هذا لا يعني أن الجاحظ عاجز فعلا عن فهم ذلك، ولا يعني أنه لم يدل برأيه في هذا الموضوع، وذلك لعدة اعتبارات منها:

---

[1] - مروة(حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، ص.٧٩٣.

[2] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٨٠.

[3] - أنظر؛ بحثنا هذا، ص ص.١٦٨-١٦٩.

[4] - الجاحظ، الدلائل والإعتبار على الخلق والتدبير، المصدر السابق، ص.٨.

[5] - الأشعري، المصدر السابق، ج٢، ص.٢٥.

[6] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٧٩.

أولا: أن رسالة "التربيع والتدوير"، رسالة هجاء، وضعها الجاحظ في "أحمـد بـن عبـد الوهاب" واتهمه فيها بأنه يدعي علم كل شيء[1]، فطرح عليه أسئلة تعجيزية فـي شـتى ميـادين المعرفة، وكان من بين الأسئلة، سؤال عن موضوع الإحساس وكيفية حصول السمع والبـصر، فالعبارة السابقة، لا تدل إذن على جهل الجاحظ بالموضوع، بل هي أشبه بالإستفسار والتـساؤل الذي يطرحه الأستاذ على مسامع تلامذته.

ثانيا: أن الجاحظ قد نصح مهجوه ـ في آخر هذه الرسالة ـ أن يقرأ كتبـه إذا هـو أراد الجواب عن الأسئلة التي طرحها عليه[2]. فالجواب على تلك الأسئلة مبثوث في كتب الجاحظ، وقد يكون رأي الجاحظ في موضوع كيفية الإحساس مبسوطا في إحدى رسائله، غير أننا لـم نعثـر على جواب صريح فيما توفّر لدينا من رسائله، اللهم ماعدا إلماعات إلى هذا الموضوع سنذكرها بعد حين، وندعمها بنص للأشعري الذي ينقل لنا فيه رأي الجاحظ في هذا الموضوع.

ثالثا: سبق أن ذكرنا مرارا، وجود اتفاق كبير بين آراء الجاحظ وآراء أستاذه "النظام"، فإذا كان "للنظام" رأي صريح في كيفية الإحساس، ووجدنا اتفاقا بين رأيه ورأي الجاحظ الذي نستخلصه مما تناثر من عبارات، هنا وهناك، إذا وجدنا ذلك؛ تبين لنا أن الجاحظ قد طرق الموضوع، وكان له رأي محدد فيه، كما سيأتي بيانه.

يذكر الجاحظ في كتاب الحيوان، أن الحواس الخمس، إنما تدرك عن طريـق تلقيهـا، أو ملاقاتها لمحسوسات من العالم الخارجي، حيث يقول في معرض حديثه عن المفاضلة بين اللذات الحسية واللذات المعنوية: " وأين تقع لذّة درك الحواس الذي هو ملاقاةُ المطعم والمشرب، وملاقاةُ الصوت المطرب واللون المونق، والملمسة اللينة ؛ من السرور بنفاذ الأمـر والنهـي، وبجـواز التوقيع، وبما يوجب الخاتَم من الطاعة ويلزم من الحجة ؟ "[3]. ونفهم من لفظة "الملاقاة"، انفصال ذرات، تنبعث من المحسوسات، فتقع على الحاسة التي تجد هذا الوقع فتنفعل.

وقد أشار الجاحظ إلى هذا الوقع في مثل قوله: "معرفة الأشياء بالحواس الخمس: جودة الشيء بالنظر أن يكون حسنا رائقا، وبالخيشوم إذا كان طيبا أرجا، وبالمذاق إذا كان حلوا عذبا، وبالسمع أن يكون صافي الوقع والصوت، وباللمس أن يكون لينا ناعما "[4]، و"الوقع" في اللغة، الواحدة منه "وقعة "، أي "وقعة الضرب بالشيء"[5]، فالسمع عند الجاحظ ـ على سبيل المثال ـ إنما يحـدث بانبعاث الصوت من متكلم أو شيء آخر، إلى الأذن التي تجد وقعه، فالإدراك

---

[1] - المصدر نفسه، ص ص.٤٣١-٤٤٢

[2] - المصدر نفسه، ص.٤٨٦.

[3] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٢٠٥.

[4] - الجاحظ، كتاب التبصر بالتجارة، ص.٤٨.

[5] - الفراهيدي (أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد)، كتاب العين، تحقيق د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي (دار ومكتبة الهلال، بدون تاريخ).

الحسي، يتم بالإتصال الحادث بين الحاسة والمحسوس، وهذا ما تعبر عنه لفظة "الملاقاة " السالفة الذكر.

ونجد للجاحظ نصوصا أخرى، ورد فيها ذكر لفظ "الملامسة " و"المباشرة " اللتـان تـدلان على الإتصال، الذي هو شرط لحصول المحسوسات في الحواس، نلمح ذلك في مثل قوله: "ومـا عسى أن يبلغ قدر سرور من لا يحس من السرور إلا بما سرت به حواسه، ومسه جلده "[1]، وفي مثل قـوله عن أنواع المعارف أن "الغريزة لا تنال ذلك بنفسها، بل بما باشرته حواسها"، وفـي نص آخر يشير إلى أن الحواس قـوة "فإذا امتلأت هذه القوة من محسوسها لم تجـد لهـا وراءه طعما ولا ريحا، وعاد عليها الضرر.."[2]. فهذا النص يؤكد أيضا أن الحواس ـ عند الجاحظ ـ ـ تدرك بالإتصال، لأن امتلاء الحاسة من محسوسها، لا يعنـي سـوى اتـصال هـذه الحـواس بمحسوسها.

ويورد الأشعري نصا يبين فيه أن الجاحظ "كان يجيب عن قول من قال: هـل يقـدر ا سبحانه أن يخلق حاسة سادسة لا تعقل كيفيتها لمحسوس سادس لا تعلم كيفيته؟ بأنه وإن كـان لا تعلم كيفية ذلك المحسوس ، فقد علم أنه لا يخلو من أن يدرك بالمجاورة أو المداخلة أو الإتصال، ولابد لتلك الحاسة من أن تكون من جنس الحواس الخمس.."[3]، ونلاحظ أن هذا النص قد أضاف إلى جانب "الإتصال" كيفيتين أخريين تتم بهما عملية الإدراك الحسي هما: "المجاورة " و"المداخلة " وهما معنيان يتضمنان معنى "الإتصال".

فـ**المداخلة** هي "مقالة كلامية لقوم زعموا أن الألوان، والطعوم، والروائح، والأصـوات، والخواطر؛ أجسام، وأن تلك الأجسام بزعمهم تتداخل في حيز واحد "[4]، ووجود الأشياء في حيـز واحد، لا يكون إلا باتصال بعضها ببعض. أما **المجاورة**، ويقال لها أيضا "التماس"، فهي "بـاب من الكلام، يبحث في اتصال الأجسام بعضها ببعض، كالماء باللبن، والـدقيق بالمـاء، والزيـت بالخل "[5].

والإتصال والمداخلة والمجاورة هي كـيفيات قال بها "النظام" أيضا قبل الجاحظ ، يقـول الأشعري: "لا يـدرك المدرك للشيء ببصره إلا أن يطفر البصر ـ أي يقطع ـ إلـى المـدرك

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٣٤.

[2] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٩٩.

[3] - الأشعري، المصدر السابق، ج٢، ص.٣٣.

[4] - الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص.٢٠٨. وانظر أيضا؛ ابن حزم الظاهري، المصدر السابق، ج٥، ص ص.٣٨-٣٩. وقد قال النظام بالمداخلة في قوله: "إن الإنسان هو الروح، وهو جسم لطيف متداخل لهذا الجسم الكثيف، مع قوله بأن الروح هي الحياة المشابكة لهذا الجسد، وقد زعم أنه في الجسد على سبيل المداخلة". [البغدادي(عبد القـاهر)، الفرق بين الفرق، ص.١٣٥].

[5] - هامش كتاب الحيوان للجاحظ،ج٤، ص.٢٠٩.

فيداخله، وزعم صاحب هذا القول أن الإنسان لا يدرك المحسوس بحاسة إلا بالمداخلة والإتصال والمجاورة، وهذا قول "النظام" (...) [و] إن الإنسان يدرك على المداخلة الأصواتَ والألـوان، وزعم أن الإنسان لا يدرك الصوتَ إلا بأن يصاكه وينتقل إلى سمعه فيسمعه، وكذلك قولـه فـي المشموم والمذوق"[1].

ويوضح الشهرستاني نظرية "النظام هذه بقوله: "ذهب "النظام" إلى أن الكلام جسم لطيـف منبعث من المتكلم ويقرع أجزاء الهواء فيتموج الهواء بحركته ويتشكل بشكله، ثم يقرع العـصب المفروش في الأذن فيتشكل العصب بشكله، ثم يصل إلى الخيال فيعرض علـى الفكـر العقلـي، فيفهم.."[2].

ولابد أن يكون الجاحظ قد ذهب هذا المذهب، لاسيما وأنه يرى ـ كما تقدم بيانـه ـ ـ أن المحسوس لا يخلو من أن يدرك بالمجاورة أو بالمداخلة أو بالإتصال.

وقد أقر العلم الحديث نظرية "النظام" والجاحظ في كيفية السمع، فالـصوت يتحـرك مـن الشيء المهتز في كل الإتجاهات مثل الأمواج التي نراها عندما نسقط حجرا في الماء، وإذا أخذنا خيط مطاط وجعلناه يهتز إلى الأمام والخلف فإن " جزيئات الهواء الذي حوله تفعل نفس الـشيء تماما، فهي تندفع عند كل حركة أمامية للجسم المهتز، ثم تعود إلى وضعها الأصلي.. وتتحـرك جزيئات الهواء في حركتها الأمامية حركة تكفي لإزاحة جزيئات الهواء التالية لها التي تتحـرك بدورها حركة أمامية لإزاحة جزيئات أخرى، وهكذا حتى تصل الإهتزازات إلى آذاننا. إن طبلة الأذن مثل طبلة "الأركسترا " تماما، فعندما ترتطم بها جزيئات الهواء المتحركة فإنـه لا يوجـد هواء لتحركه، ولذلك فإنها تحرك طبلة الأذن بدلا من الهواء، فتهتز وتتحول الإهتـزازات إلـى دفعات حسية تذهب إلى العقل(=الدماغ) الذي يفسرها على أنها صوت"[3].

وإن كان النظام قد أصاب في كيفية السمع وأن العلم الحديث يوافق قوله؛ فإن النظـام قـد جانب الصواب في كيفية الرؤية، فالشعاع هو الذي يرد منعكسا من الأشياء إلى العـين ولـيس عكس ذلك، كما ارتأى "النظام".

ويمكن أن نسمي هذه الخطوة التي يمر بها الإدراك الحسي ابتداء من انتقال المـؤثر إلـى غاية وصوله إلى الحاسة؛ **بالمستوى الطبيعي**،علـى أن هنـاك خطـوتين أخـريين: الخطـوة الفسيولوجية أو العصبية، والخطوة العقلية أوالنفسية.

---

[1] - الأشعري، المصدر السابق، ج٢، ص.٦٦.

[2] - الشهرستاني، نهاية الاقدام، تحرير وتصحيح الفرد غيـوم، (بغـداد: مكتبـة المثنـى).ص.٣١٨، نكـره؛ مروة(حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، ص.٧٩٥.

[3] - الطبيعة والكيمياء، سلسلة كتاب المعرفة، (بيروت: شركة إنماء النشر والتسويق،١٩٨٧م). ص.٢٠.

وتبدأ الخطوة الفسيولوجية أو العصبية عند استقبال عضو الإحساس للمؤثر الخارجي ثم نقله إلى مراكز الإحساس بالمخ بواسطة الجهاز العصبي[1]. وهذه الخطوة وضحها الشهرستاني في شرحه السابق لنظرية "النظام" بقوله أن الهواء يقرع عصب الأذن ثم يصل إلى الخيال فيعرض على الفكر العقلي.

ثم تليها آخر مرحلة؛ أي الخطوة العقلية والنفسية؛ التي "تتحول فيها الإحساسات إلى معان ورموز لها دلالاتها حيث تتحول الإحساسات من أمور مادية حسية إلى معان وأفكار عضوية "[2]، وقد عبر الشهرستاني عن هذه الخطوة العقلية بقوله السابق بأن الكلام أو الصوت يعرض على الفكر العقلي، فيفهم.

وعن **المستوى الطبيعي** الذي قوامه العالم الخارجي، وما ينبعث عنه من مؤثرات تسقط على الحواس، وعن **الخطوة الفسيولوجية** التي تبدأ عند استقبال عضو الإحساس المؤثر الخارجي، ثم نقله إلى مراكز الإحساس؛ وعن هاتين الخطوتين يقول الجاحظ: " الحواس كلها رواد للقلب، وشهود عنده، وإذا رفعت القينة عقيرة حلقها تغني حدق إليها الطرف، وأصغى نحوها السمع، وألقى القلب إليها الملك، فاستبق السمع والبصر أيهما يؤدي إلى القلب ما أفاد منها قبل صاحبه، فيتوافيان عند حبة القلب فيفرغان ما وعياه.."[3].

أما عن الخطوة الثالثة، **الخطوة العقلية أوالنفسية** التي تتحول فيها الإحساسات إلى معان ورموز لها دلالتها، يقول الجاحظ: "لولا الإستدلال بالأدلة لما كان لوضع الدلالة معنى، ولولا تمييز المضار من المنافع والرديء من الجيد بالعيون المجعولة لذلك، لما جعل ا عز وجل العيون المدركة "[4]، ثم يقول أن "للعقل في خلال ذلك مجال، وللرأي تقلب"[5]، ويوضح هذا الدور في قوله: "إن أمر الحسن أدق وأرق من أن يدركه كل من أبصره. وكذلك الأمور الوهمية، لا يقضى عليها بشهادة إبصار الأعين، ولو قُضي عليها بها، كان كل من رآها يقضي، حتى النعم والحمير يحكم فيها لكل بصير العين يكون فيها شاهدا وبصيرا للقلب، ومؤديا إلى العقل، ثم يقع الحكم من العقل عليها "[6].

فالجاحظ قد قدم لنا فكرة واضحة عن كيفية تسلسل المراحل في سير عملية المعرفة منذ انعكاسات الأشياء المحسوسة على الحواس إلى أن تدخل هذه الإنعكاسات في نطاق المعرفة

---

[1] - عيسوى(عبد الرحمن محمد)، علم النفس الفسيولوجي - دراسة في تفسير السلوك الإنساني، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٤م). ص.١٦٣.

[2] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٨٠.

[4] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.١١٥.

[5] - المصدر نفسه، ص.١١٦.

[6] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج٢. ص.١٠٧.

العقلية، ويمكننا أن نستنتج هنا أن العالم الخارجي الذي هو موضوع المعرفة الحسية ينتهي إلى أن يكون الموضوع غير المباشر للمعرفة العقلية، وفي ذلك يقول الجاحظ: " ولتكون المعارف الحسية والوجدانات الغريزية، وتمييز الأمور بها؛ إلى ما يتميز عند العقول وتحصره المقاييس، وليكون عمل الدنيا سلما إلى عمل الآخرة، وليترقى من معرفة الحواس إلى معرفة العقول.."[1].

ونتساءل الآن عن قيمة المعرفة الحسية؛ وما مدى ما تقدمه للإنسان من حقائق في نظر الجاحظ؟

قيمة المعرفة الحسية:

إن وسائل المعرفة الحسية هي الحواس، وهذه الحواس تتم بها الملاحظة والتجربة، اللتان يقوم عليهما المنهج التجريبي، أو المنهج المعتمد على الإستقراء، وقد أدرك الجاحظ استقلالية هذا المنهج عن "القياس" الذي هو منهج معتمد على الإستنباط، حيث يبين هذه الإستقلالية في نقطتين هما:

- الموضوع الذي يتناوله هذا المنهج.
- درجة اليقين في النتائج المتوصل إليها.

فأما **الموضوع** الذي ينصب عليه المنهج الإستقرائي المبني على "المعاينة "، فهو الواقع الطبيعي، في حين أنه لا يمكن الإعتماد على المنهج القديم المبني على "التعقل" أو النظر العقلي لدراسة هذا الواقع. وفي ذلك يقول الجاحظ: "ولا أُقر أن الولد يخرج رأسه من فرج أمه حتى يأكل شبعه، ثم يدخل رأسه من فرج أمه، ولستُ أراه محالا ولا ممتنعا في القدرة، ولا ممتنعا في الطبيعة، وأرى جوازه موهوما - أي يذهب إليه الوهم - غير مستحيل، إلا أن قلبي ليس يقبله (...) ولست أبت بانكاره، وإن كان قلبي شديد الميل إلى رده، وهذا مما لا يعلمه الناس بالقياس، ولا يعرفونه إلا بالعيان الظاهر، والخبر المتظاهر "[2].

أما من حيث **درجة اليقين،** فالجاحظ يعد المعرفة العيانية أوضح وأشد إقناعا حتى قال: "وقد رأيت من يعاند الحق إذا كانت المعرفة به استنباطا، ولم أر من يعاند الحق إذا كانت المعرفة به عيانا "[3]، كما أن نتائج المعرفة العيانية أرفع من أن ينالها الشك حتى ولو كان هذا الشك صادرا من الشكاك أنفسهم الذين ينقل الجاحظ قولهم: "الشك واجب على كل شيء إلا في

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.١١٦.
[2] - المصدر نفسه، ج٧، ص.١٢٥.
[3] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٧١.

العيان"[1]، ولا ينكر نتائج المعرفة العيانية ـ عند الجاحظ ـ إلا معاند أو جاهل كما يتـضح مـن قوله: "ومن ينصب للصواب الظاهر إلا المعاند، ومن يماري في العيان إلا الجاهل"[2].

ويمكن أن نصب أفكار الجاحظ هذه في قالب عصري؛ فنقول أنه كان قـد سـبق علمـاء العصر الحديث في تصنيف العلوم إلى علوم دقيقة، يقينية النتائج لا يشك فيها إلا معاند أو جاهل، وعلوم أقل من الأولى يقينا.

وربما كان إدراك الجاحظ لإفلاس القياس في معرفة العالم الطبيعي، من وراء تأليف كتابه الضخم "الحيوان"، والذي يعد دعوة إلى التجريب قديمة قدم الكتاب، لمـا يـشتمل عليـه مـن اختبارات وملاحظات سواء ما كان منها من عمل الجاحظ نفسه، أو ما كان منها من مـشاهدات وملاحظات غيره وتجارب معاصريه أو سابقيه.

وسنذكر لاحقا[3] عينة من تجارب الجاحظ الكثيرة التي نجدها مبثوثة في كتاب "الحيـوان"، كتجربة انبعاث الضوء من عيون الأفاعي، وقد تحققت فـي هـذه التجربـة خطـوات المـنهج التجريبي؛ وكالتجربة التي أجريت على التوأم الصقلبي في الذكاء؛ والتجربة التي أجريت علـى كلاب الطباخ؛ وتجربة الجعل والخنفساء والذباب والنمل. ولقد أسفرت هذه التجارب لدى الجـاحظ عن نتائج مهمة في مجال البحث الطبيعي؛ نذكر منها:

ـ الملاحظات والإشارات والتقريرات القيمة التي ذكرها الجاحظ، والنتائج والكشوفات التي تثير الدهشة، والتعليلات العلمية الرائعة.

ـ إبطال الجاحظ لبعض ما كان شائعا في الأوساط العلمية في عـصره، مـن الخرافـات والأساطير التي مازجت العلم وأفسدته، كخرافة الخلق المركب، وخرافة مطر الضفادع والشبابيط وغيرها. وذلك لتعارضها مع قوانين الطبيعة.

ـ الشك الذي ساور الجاحظ في بعض ما كان يقرره أرسطو من أخبار في مجال الحيوان، وذلك لصعوبة أو استحالة تطبيق منهج المعاينة فيها، والجاحظ لا تشفيه إلا المعاينة.

ونستخلص مما سبق؛ أن المعرفة الحسية على درجة كبيرة من الأهمية، والنتـائج التـي وصل إليها الجاحظ لدليل على هذه الأهمية، إذ وجهت العالم نحو موضوع آخر للمعرفة ونعنـي به دراسة العالم الطبيعي، الذي لا يقل في أهميته عن موضوع النظـر العقلـي. وأن موضـوع المعرفة الحسية لا يدرك إلا بطريق آخر بينه الجاحظ في قوله: "وهـذا ممـا لا يعلمـه النـاس بالقياس، ولا يعرفونه إلا بالعيان الظاهر، والخبر المتظاهر"[4].

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٣٩.

[2] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٣٧.

[3] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٤٨ وما بعدها.

[4] - الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص.١٢٥.

ولا تقتصر قيمة المعرفة الحسية على توجيه الإنسان إلى هذا المنهج الجديد فحسب؛ وإنما قيمة المعرفة الحسية تتمثل أيضا في كونها هي الأساس الذي تقوم عليه "المعرفة العقلية"، فقد سبق أن ذكرنا[1] أن الجاحظ قد اتخذ أفاعيل الأشياء ـ وهذا موضوع المعرفة الحسية ـ أساسا لإدراك ماهيات هذه الأشياء، وإدراك الماهيات معرفة عقلية، فالمعرفة العقلية تتضمن المعرفة الحسية، ولا تكون إلا بها. والجاحظ بهذا يكون قد أثار مسألة ضرورة استناد "العقل" في بحثه، إلى "الواقع" وإلى "التجربة". وسنعود إلى هذه الفكرة بشيء من التوضيح[2]، وحسبنا الآن أن نذكر أن كسب المعقولات يتوقف عند الجاحظ على التجربة، والتجربة لا تكون إلا بالحواس، وعليه فإن الذي قد فاتته حاسة ما، فإنه قد فاته معقول ما، وبهذه النتيجة، نكون قد وضعنا الجاحظ على وفاق مع أرسطو.

على أن الحواس ـ على أهميتها ـ لها حدود تقف عندها؛ فهي من جهة تقتصر على معرفة ظواهر الأمور دون حقائقها، ومن جهة أخرى لا تدرك إلا ما يناسبها من المحسوسات وبقدر طاقة محدودة. والحواس في كلتا الحالتين معرضة للخطأ، وقد ذكر الجاحظ هذه النقائص التي في الحواس.

حدود المعرفة الحسية:

يشير الجاحظ إلى أن من نقائص "الحواس"، أنها تقتصر على معرفة "الظواهر" دون "الحقائق"، فيقول: " وقد علمت أن في كثير من الحق مشبهات لا تستبان إلا بعد النظر، وهناك يختل "الشيطان" أهل الغفلة، وذاك أنه لا يجد سبيلا إلى اختداعهم عن الأمور الظاهرة "[3]، ومعنى هذا أن "ظواهر الأمور" معرفة بسيطة يلم بها جميع الناس بما فيهم "أهل الغفلة" على حد تعبير الجاحظ، أما "حقائق الأمور" فإنها لا تُستبان بالحواس، بل بالنظر العقلي، لأنها معرفة معقدة، أو كما قال الجاحظ: "فيها كثير من المشبهات".

إن حدود الحواس، تنتهي على استطلاع الحقيقة، منذ أن يبدأ الإنسان يواجه الحقائق ذات الموضوعات غير المادية كمعرفة المغيبات، ومعرفة الجواهر والماهيات، ومعرفة ا ، ومعرفة الوجود بمعناه الكلي الشامل، فهذه كلها معرفة عقلية يتوصل إليها بالإستدلال، حيث يستدل عليها بالظواهر والأعراض، ولا أدل على ذلك من قول الجاحظ: "إن الحق مكتف بظهوره، مبين عن نفسه، مستغن عن أن يستدل عليه بغيره، إذ كان إنما يستدل بظاهر على باطن،

---

[1] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٠١.

[2] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٢٣١-٢٣٣.

[3] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج.١، ص.٧٧.

وعلى الجوهر بالعرض، ولا يحتاج أن يستدل بباطن على ظاهر"[1]. وإذن فعدم إدراك الحقـائق الباطنية من القصور الذي يجده الجاحظ في الحواس.

وأما كون الحواس لا تدرك إلا ما يناسبها من المحسوسات، وبقدر طاقة محـدودة، وهـذا قصور آخر في الحواس؛ ففي ذلك يقول الجاحظ: " لكل حاسة قوة، فإذا امتلأت تلك القـوة مـن محسوسها لم تجد لها وراءه طعما ولا ريحا، وعاد عليها الضرر، فبعض النظر يعمي، والصوتُ الشديد يصم، والرائحةُ المنتنة تُبطل المشَم، والأطعمةُ الحارة المحرقة تبطـل حاسـة اللـسان"[2]، ويعني هذا أن شدة المحسوس إذا تجاوزت حد عمل الحواس، انعدم إدراك هذا المحسوس وأصبح مصدر ألم لها. والجاحظ بهذا يكون قد انتبه إلى ما يـسميه العلـم الحـديث "عتبـة الإحـساس القصوى"، إلا أنه فاته أن يذكر "العتبة الدنيا"، فكما أن الحواس لا تدرك المحسوسات المتناهية في الكبر، فإنها لا تدرك المحسوسات المتناهية في الصغر، فالأذن لا تسمع صوت طيـران الذبابـة مثلا[3].

وبالإضافة إلى قصور الحواس في إدراك كثير من المؤثرات، فإن الحواس ـ عند الجاحظ ـ لتقع في أخطاء عند إدراكها بعض المؤثرات، وفي ذلك يقول الجاحظ: "ولعمري إن العيـون لتخطئ وإن الحواس لتكذب.."[4] ويضرب الجاحظ على أخطاء العين، أو ما يسمى في المصطلح العلمي الحديث بـ"خداع الحواس"، مثالَ خطأ العين في رؤية لون النار، وفي ذلك يقول: "ومـن زعم أن النار حمراء فلم يكذب إذ ذهب إلى ما ترى العين، ومن ذهب إلى الحقيقة والمعلوم فـي الجوهرية، فزعم أنها حمراء ثم قاس على ذلك جهل وأخطأ "[5].

وهذا مثال آخر، يبين الجاحظ فيه أن العقل يعرف الوهم الذي تقع فيه الحـواس، ويميـز الوهم من الحقيقة، فيقول:

"هل فكرت قط في فصل ما بينك وبين الخالق المسخر لك (...) وبين ما صغّره في عينـك وعظمه في نفسك، وبين ما عظمه في عينك وصغّره في نفسك (...) قف على صـغر النحلـة

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٦٤.

[2] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٩٩.

[3] - "لا يحدث المؤثر إحساسا إلا إذا بلغ درجة معينة من الشدة. فنحن لا نسمع صوت طيران الذبابة، ولا نـرى ضوء الشمعة البعيدة، لأن لكل إحساس حدا أكبر، وحدا أصغر، ومثال ذلك أن أصغر مدرك لحاسة الـسمع هـو ١٦ موجة في الثانية، وأكبر مدرك لحاسة البصر هو ٧٦٠ تريليون موجة في الثانية، وهي الأمـواج البنفـسجية العالية. وهذا شأن إحساس اللمس(...) فالحواس لا تدرك إذن جميع المؤثرات بل تدرك منها ما هو محصور بين حدين".[صليبا(جميل)، علم النفس، ط.٣(بيروت: دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة،١٩٨٤م).ص.٣٢٩].

[4] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٣٦.

[5] - الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.٥٤٥.

وضعف أَيدها ـ أي قوتها ـ ثم ارم بعقلك إلى قول ا : (ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سـبل ربك ذللا)[1]، فإنك تجدها أكبر من الطود وأوسع من الفضاء"[2].

ويقول أيضا في النملة، أن ا قد "أضاف الوادي إليها[3]، وخبر عـن حـذرها ونـصحها لأصحابها، وخوفها ممن قد مكّن، فإنك ـ أيها الإنسان ـ تجدها عظيمة القدر، رفيعة الذكر، قـد عظّمها في عقلك، بعد أن صغّرها في عينك"[4].

فالعين ـ إذن ـ لا ترى الحقائق كما هي.

وقد سبق "النظام" تلميذه الجاحظ بالقول بفكرة خداع الحواس، حيث يقول أن الأجسام "غير باقية، بل متجددة آنا فآنا، مع أن الحس يحكم بخلافه"[5].وقال أيضا: "ان الرائي يتخيـل أن هنـاك أمرا واحدا مستمرا "، ويعلّق "حسين مروة" على قول "النظام" هذا قائلا: "هذا الكـلام اعتـراف بالمخالفة بين ما هو واقع في العالم المادي من تجدد الأجسام على نحو التعاقب وبين ما يحكم به الحس من بقائها على نحو الإستمرار"[6].

وإن كانت "الحواس ـ كما يقول الجاحظ ـ تكذب"[7] وتخطئ؛ فإن هذا الخطأ يزداد كلمـا هرم الإنسان، حيث "يكل ناظره وسامعه وذائقه وشامه.."[8]، بعكس العقل "فإنه كلما كثر غـلا"[9]، وأن "الهامة إذا عظمت دلت على وفور الدماغ وصحة العقل"[10]، وإن كانت قدرة الحواس تضعف مع الكبر، فإن "الكبير ـ عند الجاحظ ـ أكبر عقلا "[11].

وصفوة القول: أن الجاحظ يأخذ بمعطيات الحس في مجال العالم المادي، ويعتمد الحـواس طريقا صحيحا لمعرفة هذا العالم، وكتابه "الحيوان" وما ضمه من تجارب ومعاينات دليـل علـى ذلك، إلا أن الجاحظ يدرك قصور الحواس عن إدراك ما هو غير محسوس، كما يعـي أخطـاء الحس وخداعه في إدراك ما هو محسوس.

ولكن بماذا نُصحح أخطاء الحواس؟ وكيف يكون علمنا لما هو غير مادي، كمعرفـة ا ، وإدراك الجواهر والماهيات، وإدراك الوجود بمعناه الكلي الشامل؟

---

[1] - سورة النحل:٦٨.

[2] - الجاحظ، الحيوان، ج.٥، ص.ص.٥٤٤-٥٤٥.

[3] - إشارة إلى الآية: "حتى إذا أتوا على واد النمل.." سورة النمل:١٨.

[4] - الجاحظ، الحيوان، ج.٥، ص.٥٤٥.

[5] - الإيجي(عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد)، المصدر السابق، ج١، ص.٨٩.

[6] - مروة(حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج.١، ص.٨٠١.

[7] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٣٦.

[8] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٢١٣.

[9] - الجاحظ، كتاب التبصر بالتجارة، ص.١١.

[10] - الجاحظ، كتاب التاج في أخلاق الملوك، (بيروت: دار الفكر،١٩٥٥م) ص.١٤٩.

[11] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج.١، ص.٢٥٧.

يجيبنا الجاحظ عن هذين التساؤلين بقوله: " لا تذهب إلى ما تُريك العين، واذهب إلى مـا يريك العقل. وللأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول. والعقل هو الحجة"[1].

فالجاحظ كما نرى قد نصح بالإرتقاء من معرفة الحواس إلى معرفة العقـول أو المعرفـة العقلية، والتي ستكون موضوع بحثنا فيما يأتي.

ثانيا: المعرفة العقلية:

إذا أردنا بحث نظرية المعرفة عند الجاحظ واجهتنا التساؤلات التالية:ـ

ـ ما العقل في نظرية الجاحظ؟

ـ ما وظيفته المعرفية ؟ وما هو موضوع المعرفة التي يؤديها؟ وما طبيعة هذه المعرفة؟

ـ وما حدود إمكاناته المعرفية؟

أما التساؤل الأول؛ والذي يتعلق بمفهوم العقل عند الجاحظ فقد أفردنا لذلك **فصلا** سـابقا، ويمكن أن نجمل ما وصلنا إليه من تحديد لمفهوم العقل عند الجاحظ في هذه الحوصلة:ـ

فأما **لغة؛** فإن معناه القيد والخطم والربث والشكل والحبس والرد؛ أي أن معنى العقل مستمد من معنى العقال. وأما **اصطلاحا؛** فإن الجاحظ قد عرف العقل استنادا إلى وظيفته، وحصرنا وظائف العقل عنده ـ حسب ما وصل بنا الإستقصاء ـ في ثلاثة وظائف هي:

ـ أنه قامع للهوى أو هو "آلة" يقوى بها الإنسان على عصيان طبائعه ومخالفة شهواته.

ـ أنه آلة للتمييز يستطيع بها الإنسان معرفة الخير والشر، ومعرفة الـصواب والخطـأ، وإدراك الحسن والقبح.

ـ أنه مصدر المعرفة، وهذا ما سنتوسع فيه، أثناء تناول التساؤل الثاني:

ما وظيفة العقل المعرفية؟

والجواب عن هذا السؤال؛ يقتضي التذكير بما وصلنا إليه مـن نتـائج حـول التـصور الجاحظي للعقل. فقد رأينا أن العقل عند الجاحظ إنما هو استعداد أو قوة تولد مع الطفل ولا يبلـغ هذا العقل تمامه، إلا بفضل عملية تكامل تبدأ منذ الصغر وتنتهي عند البلوغ، وهـذا يـستلزم أن يكون العقل عند الجاحظ نوعين:

ـ "العقل المطبوع" أو "العقل الغريزي"، وهوعقل يزود به الإنسان فهو طبع فيه وغريزة.

ـ "العقل المكتسب" وهو عقل يكتسبه الإنسان بما يحتك به من أمور مختلفة يقلبها، ومـن حالات تلقحه بها الدنيا بما تورد عليه من عجائبها، وبما تفيده الأيام من تجاربها.

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٢٠٧.

و"العقل المكتسب" حال وجوده في الإنسان، استحق أن يسمى هذا الإنسان "عاقلا" لأنه بلغ من كمال العقل ما امتاز به عن الصبي. ولما كان "العقل المكتسب" ليس هو في جـوهره سـوى مجموعة الخبرات والمعارف والتجارب التي اكتسبها الإنسان؛ وهذا ما عبر عنه الجـاحظ فـي قوله: "إنما الأدب عقل غيرك تزيده في عقلك"؛ تساءلنا: هل عرف الجـاحظ العقـل بمحتـواه؟ ومحتوى العقل ـ هنا ـ هو المعارف المكتسبة؟ أم أن بنية العقل عند الجاحظ لا تتقوم بالمعارف فحسب بل إن بنيته من نوعية أخرى؟ وتساءلنا ـ عندئذ ـ عن ماهية هذه البنية الأخرى للعقل؟

ووصلنا إلى أن القول بأن بنية العقل لا تتقوم بالمعارف المكتسبة فحسب؛ وإنما هي ـ إلى جانب ذلك ـ من نوعية أخرى، تسمح للعقل بالإنتقال من صورته "الغريزية الفطريـة" أو مـن "العقل المطبوع" إلى "العقل المكتسب" ، ولهذا يطلق الجاحظ على "العقل الغريزي" اسم "الآلة"، لأن نوعيته بمثابة "الوسيلة" للتوصل إلى المعارف.

وهنا نصل إلى إعادة طرح السؤال الذي وعدنا بالإجابة عنه؛ وهـو **مـا وظيفـة العقـل المعرفية؟** أو بعبارة أخرى؛ كيف ينال العقل "المعارف"، وهو قبل نيله لها، ليس إلا عقلا فطريا؟ فهل يدرك هذا العقل الفطري المعارف تدريجيا بما أوتي من قوة فطرية أو كما يقول الجاحظ بما أوتي من تركيب جيد[1]؟

إن الجواب عن هذا السؤال يستدعي منا أولا تحليل هذه "القوة" التي فطر عليها العقل، كما يستدعي معرفة المقصود "بالتركيب الجيد" للعقل. هذا التركيب الذي يفضي بنا إلى وجود قوانين تتعلّق بحسبها المعارف بالعقل، وهي: قانون التعلق الحدسي، وقانون التعلق الإستقرائي، وقـانون التعلق الإستنباطي.

١ ـ قانون التعلق الحدسي:

يقول الجاحظ: "كل شيء عند العرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام ولـيس هنـاك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة (...) فلم يحفظوا إلا مـا علـق بقلـوبهم والـتحم بصدورهم، واتصل بعقولهم، من غير تكلف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب.."[2].

يشير الجاحظ في هذا النص؛ إلى قانون تتعلق بحسبه المعارف بالعقـل وتحـصل لـه بطريقة يوضحها بأنها بديهة وارتجال أو أنها شبيهة بالإلهام، فلا معاناة ولا مكابـدة ولا إجالـة فكر ولا استعانة بمقدمات ما، وأن "العقل" تعلق به المعارف وتلتحم، وتتصل به دون أن يقـصد

---

[1] - وفي ذلك يقول الجاحظ عن بعض المعارف أنها لا تظهر "إلا لكل عقل سليم جيـد التركيـب". [الجـاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٥٥].

[2] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج.٣، ص ص.٢٨-٢٩.

إليها أو يتكلّفها أو يحث الخطى على طلبها، والكيفية التي يعي بها العقل هـذه المعـارف غيـر معروفة، فهو "إنما يعي بقدرة من ا   لا يعرف العباد كيف هي؟ "[1]، وكل ما في وسعنا إذا أردنا وصف عمل العقل هنا، أن نقول إنه عقل حدسي بمعنى أن العقل يدرك المعقولات إدراكا تلقائيـا أو مباشرا. فالجاحظ في هذا النص، لا "يسلب العرب القدرة علـى التعقـل بمعنـى الإسـتدلال والمحاكمة العقلية" على حد تعبير "الجابري"[2]؛ وإنما يشير إلى نوع من المعرفة المباشرة، تذكّرنا بفكرة "البداهة" عند ديكارت، والتي تعني "الرؤية الذهنية المباشرة للأشياء، أو العيان المباشر لها، دون أن يخامرنا أدنى شك في صحة هذه الرؤية أو العيان. وبعبارة أخرى، البداهة، نـوع مـن المعرفة المباشرة، ينتقل فيه الذهن أو العقل، من شيء معلوم، إلى شيء مجهول، انتقالا، ليس فيه تفكر أو زمن"[3]. وهذه المعرفة هي التي يطلق عليها اسم "الحدس"[4]. **ولكن ما هي المعارف التـي تحصل للعقل بالحدس ؟**

لقد سبق بيان هذه المعارف عند الحديث عن صفات العاقل[5]، ولكن لابد من الإشارة إلـى أهمية نوعين من هذه المعارف التي يحدسها العقل؛ لما لهما من دور في نظرية المعرفـة عنـد الجاحظ. وهما:

- ما يحدسه العقل من مدركات حسية ومفاهيم عقلية، لأن "درك الحواس - كما يقـول الجاحظ - أصل المعرفة وهو المستشهد على الغائب والدليل على الخفي، وبعد صـحته تـصح المعارف، وبعد فساده تفسد"[6]، فالإنسان "إذا جهل ما شاهد فهو بما غاب عنه أجهل"[7].

---

[1] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.١٠٢.

[2] - يقول الجابري: "إن الجاحظ الذي ساق ملاحظاته هذه في إطار الإشادة بالعرب ورد هجمات الشعوبية، ربما لم يكن منتبها إلى أنه يسلبهم القدرة على "التعقل" بمعنى الإستدلال والمحاكمة العقلية.." [الجابري (محمد عابـد)، تكوين العقل العربي، ط.٢(بيروت: دار الطليعة،١٩٨٥م). ص.٣٢.

[3] - فضل ا (مهدي)، فلسفة ديكارت ومنهجه، نظرة تحليلية ونقدية، ص.١٠٤.

[4] - **الحدس:** "نوع من المعرفة المباشرة، أي دون استخدام وسيط، والحدس حسي وعقلـي؛ الأول يكـون فيـه الموضوع معروفا عن طريق الحواس (كمعرفة الضوء والألوان والأشكال والأصوات، والحـرارة والبـرودة..) يشترك فيه الإنسان والحيوان. أما الحدس العقلي؛ فهو عملية ذهنية أو قدرة لإدراك العلاقات (علاقات التساوي أو التكافؤ، علاقات السببية أو العلية)، وهذا النوع من الحدس خاص بالإنسان البالغ مستوى من النضج العقلي الذي لم يبلغه بعد الطفـل الـصغير. **PAUL FOULQUIE** : Dictionnaire de la langue pédagogique (Paris: Presses universitaires de France,١٩٧١) p.٢٦٩].

[5] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.١٧٩ وما بعدها.

[6] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١١٠.

[7] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص.٧٨.

ـ وما يحدسه العقل من مدركات بسيطة واضحة أو ما يسمى بالبـديهيات؛ أو الأمـور الظاهرة كما يسميها الجاحظ؛ والتي تفيد العقل بأن تجعله يعلم بالدليل على الوجه الذي يـدل، أي تعطيه القدرة على الإستدلال، ويقدم الجاحظ على ذلك أمثلة منها:

ـ "أن الإنسان يعلم أنه إذا لقي البصريين فأخبروه أنهم قد عاينوا بمكة شيئا، ثـم لقـي الكوفيين فأخبروه بمثل ذلك، أنهم قد صدقوا، إذ كان مثلهم لا يتواطأ علـى مثـل خبـرهم.."[١]. والفكرة البسيطة المدركة بالحدس هنا؛ هي هذا المبدأ الكلي العام اليقيني القائم في العقل والـذي مؤداه أن **ما لا يمكن التواطؤ ولا الإتفاق فيه على الباطل من الأخبار؛ فهو خبـر يمتنـع فيـه الكذب؛** لاسيما وأن في المخبرين اختلافا في الطبائع وجهلا بالغيب.

ـ وأن الرسول (ص) لما حج العرب عامة حين طالـب مـنهم معارضـة القـرآن إن استطاعوا "دلّ ذلك على أن أمرهم في ذلك لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكونوا عرفوا عجزهم (...) وإما أن يكون غير ذلك، ولا يجوز أن يطبقوا على ترك المعارضة وهم يقدرون عليها.."[٢]. والفكرة البسيطة المدركة بالحدس هنا هي أيضا؛ هذا المبدأ الكلي العام اليقيني القائم فـي العقـل والذي مؤداه أنه **لا يمكن التواطؤ على ترك معارضة القرآن مع القدرة عليها. فتركهم إياها دليل على عجزهم؛** لاسيما وأنهم تركوا معارضة القرآن بالكلام وهو يسير ولجأوا إلـى المعارضـة بقتال المسلمين وببذل المال، وهو أمر عسير، وهنا يقرر الجاحظ بديهية أخرى مؤداهـا أنـه "**لا يجوز على العاقل بذل الكثير وصون اليسير**"، وفي ذلك يقول: "لا يجوز على العـدد الكثيـر من العقلاء والدهاة والحكماء مع اختلاف عللهم وبعد هممهم وشدة عداوتهم على بذل الكثير وصـون اليسير، وهذا من ظاهر التدبير ومن جليل الأمور التي لا تخفى على الجهال فكيف على العقـلاء وأهل المعارف، فكيف على الأعداء؟ لأن تحبير الكلام أهون من القتال ومن إخراج المال"[٣].

فالعقل حسب هذه الأمثلة يعلم ـ حدسا ـ بالدليل على الوجه الذي يدل.

ومن الأمور الظاهرة التي يدركها الإنسان حدسـا ودون اسـتدلال أو دون "معانـاة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة "[٤]، على حد قول الجاحظ؛ نذكر المبادئ التالية:

ـ **مبدأ عدم التنـاقض**؛ هذا المبدأ الذي يذكره الجاحظ في غير ما موضع؛ من ذلك قوله في رسالة "العثمانية": "فإن كان ما رويتم في فضيلة علي حقّا، وما رووا ـ أي علماء العثمانيـة ـ في فضيلة أبي بكر حقّا، فأبو بكر خير من علي، وعلي خير من أبي بكر، وهذا هو **التناقض**،

---

[١] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٤٦-١٤٧.
[٢] - المصدر نفسه، ص.١٥٤.
[٣] - المصدر نفسه، ص ص.١٥٤-١٥٥.
[٤] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٣، ص.٢٨.

والحقّ لا يتناقض.."[1]. وقوله في معرض رده على النصارى: " نسألهم .. عن وجوه يعرفون بها **انتقاض** قولهم.."[2].

ويعد الجاحظ مبدأ عدم التناقض ضروريا للتفكير، وأن "التناقض" مرادف "المحال"؛ حيث يقول: "لو أن رجلا قال: (...) فلان قد **ناقض** في كلامه، فهو عندنا كقوله: فلان قد أحـال فـي كلامه، ولو قال: ناقض ولم يحل (...) كان كالذي يقول: ركبت عيرا ولم أركب حمارا، وشربت المدامة، ولم أشرب خمرا.."[3]. ومن تناقض في قوله ـ حسب رأي الجاحظ ـ فقد وقع في شـر القول، فـ "شر القول ما نقّض بعضه بعضا"[4].

ـ **مبدأ السببية:** ومن النصوص التي تدلّ على إيمان الجاحظ بمبدأ السببية؛ النص الذي يقول فيه: " إن الفروع محالة راجعة إلى أصولها، والأعجاز لاحقة بصدورها، والمـوالي تبـع لأوليائها، وأمور العالم ممزوجة بالمشاكلة ومنفردة بالمضادة، وبعضها علّة لبعض، كالغيث علّة السحاب والسحاب علّة الماء والرطوبة، وكالحب علّته الزرع، والزرع علّته الحـب، والدجاجـة علّتها البيضة، والبيضة علّتها الدجاجة، والإنسان علّته الإنسان"[5]. ففي هذا الـنص إقـرار مـن الجاحظ للسببية في الطبيعة، الأمر الذي حدا بكثير من الدارسين إلى عد الجاحظ فيلسوفا طبيعيا.

ـ **مبدأ الحتمية:** وفي هذا النص إقرار من الجاحظ لمبدأ السببية ومبدأ الحتمية معا، حيث يقول: " فاحفظ هذه الأبواب التي يوجب بعضها بعضا، وقد ضمنت لك أوائلها كون أواخرهـا.. واعلم أنه متى كان الأول منها وجب ما بعده لابد منه. فاحذر المقدمات اللاتي يعقبها المكـروه، واحرص على توطيد الأمور التي على أثرها السلامة، وألقح في البدي الأمور التي نتاجها العافية "[6]. ويعي الجاحظ تفرع مبدأ الحتمية عن مبدأ السببية فيقول: "إن السبب إذا كان موجبا فالمسبب تبع له"[7].

ومما يدلّ على إيمان الجاحظ بهذه المبادئ وغيرها من البديهيات إيمانا حدسيا، قوله عن البلوغ بأن معناه استحكام المعارف عند الطفل وحيازة القدرة على التمييز بما في ذلك التمييز بين الصدق والكذب، فا "قد عدل طبعه وأحكم صنعه ووفّر أسبابه، فلا يحتاج عند معاينته رسـولا يحيي الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص ويفلق البحر، إلـى **تفكيـر ولا تمثيـل ولا امتحـان ولا**

---

[1] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص ص.٢٢٢-٢٢٣.
[2] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٢٥٧.
[3] - المصدر نفسه، ص.٢٢٩-٢٣٠.
[4] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج٤، ص.٩٤.
[5] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٦٥.
[6] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص ص.٧٦-٧٧.
[7] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١١١.

تجربة.."[1]. وكثيرا ما يحلو للجاحظ أن يعبر عن المعارف الحدسية أي التي لا تحصل بـالتفكير والإمتحان والتجربة بعبارات منها قوله: "ولعمري إن ذلك لموجود في الفطرة، قائم في العقل"[2].

وقوله: " فهذه الأمور قائمة في العقل، جرت عليها المعاملة، واستقامت بها الـسياسة، لا اختلاف بين الأمة فيها"[3].

هذه ـ إذن ـ المعارف التي تحصل للعقل حدسا أي دون استدلال. ولكن إلـى جانـب تعلّق المعارف بالعقل تعلّقا حدسيا، هناك قانونان آخران تتعلّق بموجبهما المعارف بالعقل؛ همـا قانون التعلّق الإستقرائي، وقانون التعلّق الإستنباطي.

قانون التعلق الإستقرائي:

أما القانون الأول فيشير إليه الجاحظ في النص التالي:

"ولابد في باب البصر بجواهر الرجال من صدق الحس، ومـن صـحة الفراسـة، ومـن الإستدلال في البعض على الكلّ، كما استدلت بنت شعيب ـ صلوات ا عليه ـ حـين قـضت لموسى ـ عليه السلام ـ بالأمانة والقوة، وهما الركنان اللذان تبنى عليهما الوكالة"[4]. وهو يشير في هذا النص إلى التعميم، أي تعميم الحكم بعد ثبوته في الجزئيات. وذلك هو الإستقراء.

كما يشير الجاحظ إلى هذا النوع من الإستدلال في قوله أيضا: "من كان ليس له من العقل ما يعرف به كيف دبرت أمور الدنيا، فكذلك هو إذا انتقل إلى الدين فإنما ينتقل بذلك العقل، فبقدر جهله بالدنيا فيكون جهله بالآخرة أكثر، لأن هذه شاهدة وتلك غيب، فإذا جهل ما شاهد فهو بمـا غاب عنه أجهل"[5].

إن العقل هنا وكما في النص السابق؛ يعرف بطريقة الإستقراء ويعني الإسـتقراء، تعمـيم الحكم المتوصل إليه من الحالات الحاضرة القابلة للمشاهدة أي الملاحظة، على الحالات المشابهة حتى ولو كانت غائبة تتعذر ملاحظتها، وإن شئنا التعبير بلغة الجاحظ؛ قلنا أن المعارف تتعلـق بالعقل بـ "قياس الغائب على الشاهد" ، حيث أن "شاهد العيان يدل على الغائب"[6]، فبقدر معرفـة العقل لأمور الدنيا التي هي "شاهدة" يعرف قياسا عليها أمور الآخرة التي هي "غائبـة"، وبقـدر جهله للأولى يترتب عنه جهله للثانية. وقانون التعلق الإستقرائي هذا، أي قياس الغائـب علـى

---

[1] - المصدر نفسه، ص.١٢٠.

[2] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٦٧.

[3] - المصدر نفسه، ص.٧٢.

[4] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٢٣٢. والجاحظ في كلامه هذا يشير إلى الآية التالية: "قالت إحداهما يا أبـت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين". [سورة القصص: ٢٦].

[5] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٧٠.

[6] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٢٩.

الشاهد، نجده بعد الجاحظ عند "القاضي عبد الجبار" الذي يقول في كتابه المغني: "إذا علم الإنسان في الأجسام الحاضرة استحالة كونها في مكانين أمكنه التوصل بذلك إلى معرفة مساواة الغائبـة لها"[1].

وفي ظاهرة "قياس الغائب على الشاهد" يسجل "أحمد أمين" نقطة ضعف في حق المعتزلـة فهو يرى أنهم قد "أفرطوا في قياس الغائب على الشاهد، أعني في قيـاس ا علـى الإنـسان، وإخضاع ا تعالى لقوانين هذا العالم؛ فقد ألزموا ا ـ مثلا ـ بالعدل كما يتـصوره الإنـسان، وكما هو نظام دنيوي (...) وكذلك قولهم في أن صفات ا هـي عـين ا أو غيـر ا ، كـل براهينهم مبنية على قياس الغائب على الشاهد ولكن الشبه معدوم؛ وقد فرضوا العينية والغيريـة والزمانية والمكانية والسببية والمسببية ونحوها قوانين لازمة لكل موجود"[2]. ونقول ـ مع أحمـد أمين ـ أن ذلك "خطأ محض، فهي قوانين إنسانية .. ولسنا نستطيع القول بأنها تنطبق على غير عالمنا أو لا تنطبق، فإصدار حكمنا على ا على اعتقاد أنها قوانين شاملة للإنسان وا ، جرأة لا يرتضيها العقل الذي يعرف قدره ولا يعدو طوره"[3].

إلا أن أحمد أمين فاته أن يتنبه في ظاهرة "قياس الغائب على الشاهد" لدى المعتزلة، إلى ما أشار إليه "حسين مروة" من أن الفكر المعتزلي، رغم استغراق البحـوث الميتافيزيقيـة لمعظـم نشاطه، لم ينقطع عن جذوره في أرض الواقع المادي (العالم المشاهد). وأن الأفكار والنظريـات والمفاهيم المعتزلية، إنما تقوم ـ في الغالب ـ على اعتراف، ضمني حينـا، وصـريح حينـا، بالوجود الموضوعي لعالمنا المادي[4].

ولكن المعتزلة؛ إلى جانب إعترافهم بالوجود الموضوعي للعالم المادي، فإن نص الجـاحظ السابق، يفهم منه أنه هو والمعتزلة عموما قد "جعلوا للعقل ـ على حد تعبير حسين مروة نفـسه ـ تلك المكانة الأساسية في نظرية المعرفة. وإذا كانوا لم يفصلوا بين المعرفة والإيمان الـديني، بل أبقوا تفكيرهم في إطار الصلة الوثقى التي أقامها الإسلام بين المعرفة والإيمان، فإنهم ـ مـع

---

[1] - عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ص.٢٨٣.

[2] - أحمد أمين، المرجع السابق، ج.٣، ص ص.٦٩-٧٠.

[3] - المرجع نفسه، ص.٧٠.

[4] - انظر؛ مروة (حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، ص.٨٢٤. ونحـن إذ نـستأنس برأي حسين مروة في هذا المجال لا نميل إلى ما أراد أن يصل إليه من أن التراث الفكري العربي ـ الإسـلامي ظلت دراسته، رهن النظرات والمواقف المثالية والميتافيزيقية التي يقول عنها أنها تتفق على خط عـام مـشترك تحكمه رؤية أحادية الجانب للمنجزات الفكرية، أي رؤية هذه المنجزات في استقلالية مطلقة عن تاريخيتهـا، وأن هذه الرؤية ظلت قاصرة عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية، غير المباشرة، بين القوانين الداخليـة لعمليـة الإنجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الإجتماعي. ثم يتبنى المنهج المادي التاريخي الذي يراه وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية. [انظر: المرجع نفسه، ص ص.٥-٦].

ذلك – قد جعلوا العقل المصدر الأول للمعرفة الإيمانية"[1]. ونضيف أنه لا صـراع فـي الفكـر الإسلامي بين المثالية والواقعية، لاسيما لدى المعتزلة.

فالعقل – إذن – قد تتعلق به المعارف بحسب قانون التعلق الإستقرائي. و"في الإسـتقراء نستند إلى التجربة "[2]، وسوف نتحدث لاحقا[3] عن التجربة عند الجاحظ، وسـنذكر أنـه اسـتخدم العيان والإختبار أو التجربة وسيلة للبحث والتقصي، وذلك في دراسة العالم الطبيعي أو "العـالم المشاهد" كما يسميه الجاحظ. حتى أن الجاحظ قد أعلن أن القياس لا يصح في المسائل الطبيعية، ولا ينفع في هذا المجال إلا العيان والتجربة، وشعاره الذي يرفعه دائما في كل مناسبة يلاحظ فيها استعمال من سبقه من المفكرين للقياس في بحث الطبيعة؛ قوله: "وهـذا ممـا لا يعلمـه النـاس بالقياس، ولا يعرفونه إلا بالعيان الظاهر، والخبر المتظاهر"[4]. أو شعاره الآخر القائل: "إنه لـيس يشفيني إلا المعاينة "[5]. أو قوله الآخر: "أي عيان دلّ على هذا؟"[6].

وكما استعمل الجاحظ الإستقراء في أبحاثه الطبيعية – وسنذكر لاحقا نماذج مـن ذلـك – استعمله أيضا في أبحاثه الإجتماعية واللغوية، وسنذكر أيضا نماذج من ذلك.

قانون التعلق الإستنباطي:

أما القانون الآخر؛ وهو قانون التعلق الإستنباطي، أو الإستدلال القياسي، "وهو كلّ استدلال لا تكبر نتيجته المقدمات التي تكون منها ذلك الإستدلال (...) وبذلك يتّخـذ التفكيـر فـي هـذا الإستدلال طريقه من العام إلى الخاص، فهو يسير من الكلّي إلى الفرد، ومن المبدأ العـام إلـى التطبيقات الخاصة (...) ويعتبر (= أرسطو) الطريقة القياسية هي الـصورة النموذجيـة للـدليل الإستنباطي"[7].

أي أن العقل يستطيع بنفسه استنتاج الجزئيات من الكليات، ويشير الجاحظ إلى هذا النـوع من الإستدلال في هذا النص:

---

[1] - المرجع نفسه، ص ص.٨٢٤-٨٢٥.

[2] - بدوي (عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة. ج.١، ص.١٤٥.

[3] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٤٨ وما بعدها.

[4] - الجاحظ ، الحيوان ج٧، ص.١٢٥.

[5] - المصدر نفسه، ج٦، ص.٤٤٠.

[6] - المصدر نفسه، ج٥، ص.٥٤٠.

[7] - باقـر الصدر (محمد)، الأسس المنطـقية للإستـقراء، ط٥،(بيروت: دار التعارف للمطبوعات،١٩٨٦م). ص ص.٥-٦.

"إن الإنسان يعلم أنه إذا لقي البصريين فأخبروه أنهم قد عاينوا بمكة شيئا، ثم لقي الكوفيين فأخبروه بمثل ذلك، أنهم صدقوا، إذ كان مثلهم لا يتواطأ على مثل خبرهم على جهلهم بالغيب وعلى اختلاف طبائعهم وهممهم وأسبابهم"[1].

فالعقل يستدل على صدق خبر ما، وهو حالة جزئية؛ انطلاقا من مبدأ كلي عام يقيني قائم في العقل مؤداه **أن ما لا يمكن التواطؤ ولا الإتفاق فيه على الباطل من الأخبار؛ فهو خبر يمتنع فيه الكذب؛** لاسيما وأن في المخبرين اختلافا في الطبائع وجهلا بالغيب. ويمكن التعبير عن هذا بقياس شرطي متصل كالتالي:

إذا كان الناس مختلفين في طبائعهم ويجهلون الغيب، فإنهم لا يتواطؤون على الكذب.

ولكن الناس مختلفون في طبائعهم ويجهلون الغيب. (وهي حقيقة واقعية).

وإذن فهم لا يتواطؤون على الكذب، أي أنهم صادقون فيما أخبروا به.

كما يشير الجاحظ إلى قانون التعلق الإستنتاجي في قوله: "وخبرني عن كلام عيسى في بطن أمه ثم في المهد، وعن عقل يحيى في حال الصبا، أكانا في حالهما يتعقلان ما لا يعلمان أم ينطقان بما يعلمان؟ وكيف علما، أبتجربة **واستنباط** وعن تمام أداة وكمال آلة، أم من طريق الإلهام والإخراج من العادة؟"[2].

ونلاحظ هنا؛ أن هناك من الدارسين لفكر الجاحظ من قد أخطأ فهم هذا النص فظن أن الجاحظ يعني بلفظة الإستنباط "Déduction" الواردة ؛ التجربة أو الإستقراء[3]، وما نفهمه نحن من هذا النص هو أن الجاحظ يتساءل عن علم النبيين عيسى ويحيى ـ عليهما السلام ـ كيف كان؟ ويقابل بين طريقتين: طريقة الإلهام، وطريقة الإستدلال. والإستدلال نوعان:

ـ الإستقراء أو التجربة وهذا ما كان الجاحظ يدعوه "العيان"؛ لأن الملاحظة والتجربة تقومان على المشاهدة المباشرة بالعين. وقد سبق الحديث عنه.

ـ والإستنباط الذي هو استخراج حكم ما من الكلي إلى الجزئي.

وما يعضدنا في هذا الإستنتاج الذي وصلنا إليه والذي يقضي بأن الإستنباط غير العيان؛ هو أن الجاحظ يفاضل بين العيان والإستنباط ويرى أن العيان أقوى حجة من الإستنباط وأكثر إقناعا، وفي ذلك يقول: "وقد رأيت من يعاند الحق إذا كانت المعرفة به **استنباطا**، ولم أر من يعاند الحق إذا كانت المعرفة به **عيانا**"[4].

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ص.١٤٦-١٤٧.

[2] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٨٠.

[3] - انظر؛ بوملحم(علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.١٤٦.

[4] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٧١.

وموجز القول أن العقل يتكون في بنيته من مجموعة قوانين تتعلق بها المعـارف بالعقـل، نحصرها في قوانين ثلاثة هي:

- قانون التعلق الحدسي.
- قانون التعلق الإستقرائي.
- قانون التعلق الإستنباطي.

فالعقل بمثابة "وحدة" أو "بنية" تمثل هذه القوانين "عناصرها" المختلفة. والقانونان الأخيران، يمثلان عملية الإستدلال بنوعيه: الإستقراء، والإستنباط، وهما من أهم العناصر المكونـة لبنيـة العقل، حتى أن الجاحظ يحصر أهمية العقل في كونه "مستدلا".

ولكن ما موضوع المعرفة التي يؤديها العقل؟ أو ما هو المعقول؟

ما هو المعقول؟

إن تحليل هذا النص الذي نعثر عليه في رسالة "حجج النبوة "، يمكّننا من معرفة موضوع المعرفة، عند الجاحظ ، حيث يقول:

"إن كل منطيق ـ أي بليغ ـ محجوج، والحجة حجتان: عيان ظاهر، وخبر قاهر، فالعقـل هو المستدل والعيان والخبر هما علّة الإستدلال وأصله، ومحال كون الفرع مع عـدم الأصـل، وكون الإستدلال مع عدم الدليل، والعقل مضمن بالدليل والدليل مضمن بالعقل، ولابد لكل منهمـا من صاحب، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر، والعقل نوع واحد والـدليل نوعـان: أحدهما شاهد عيان يدل على غائب، والآخر مجيء خبر يدل على صدق"[1].

إن "العيان الظاهر" في مفهوم الجاحظ؛ أو كما يسميه أيضا "العيان الشافي"[2]، أو "شاهد عيان يدل على غائب"[3]؛ أو "العيان الذي يثلج الصدور ويضطر العقول"[4]؛ هو "درك الحواس الخمس"[5]، وأهم هذه المدركات "ما هو ظاهر للعيون"[6]، أي ما يشاهده الإنسان بأم عينه من "هيئة

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.ص.١٢٨-١٢٩. إن نص الجاحظ هذا، نجده منقولا حرفيا مع بعض التقديم والتأخير والحذف عند "المحاسبي" في رسالته: "مائية العقل ومعناه"، انظر:[الحارث بن أسد المحاسبي، المصدر السابق، ص.٢٣٢].

[2] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ص.١١٨-١١٩.

[3] - المصدر نفسه، ص.١٢٩.

[4] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣١٧.

[5] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١١٠.

[6] - المصدر نفسه، ص.٥٥.

هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هي عليه. فإنك إذا تأملت العالم بفكرك وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع عتاده: السماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم منضودة كالمصابيح، والجواهر مخزونة في معادنها كالذخائر(...) والإنسان كالمالك للبيت المخول لما فيه، وضروب النبات مهيأة لمآربه، وصنوف الحيوانات مصرفة في مصالحه. ففي هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتقدير وتدبير ونظام، وأن الخالق لـه واحد، هو الذي ألفه ونظم بعضه إلى بعض"[1].

وعلى هذا يكون "العيان الظاهر" هو "الكون" في مفهوم الجاحظ، أو هو "العالم الحسي"، أو "العالم المشاهد". والذي يضم الجماد والنبات والحيوان والإنسان.

أما "الخبر القاهر" أو كما يسميه أيضا "الخبر المتظاهر"[2]، أو"الخبر المقنع"[3]؛ أو"الخبر الذي لا يكذّب مثله"[4]؛ أو "مجيء خبر يدل على صدق"[5]؛ أو "الخبر الذي يشفي من الشك ويبرئ السقم"[6]؛ فيعني به الجاحظ "الأخبار المتواترة، التي يحملها الولي والعدو، والصالح والطالح، المستفيضة في الناس، فتلك لا كلفة على سامعها من العلم بتصديقها"[7]، أي أن "الخبر القاهر" صار من "البديهيات" التي يستنتج منها "العقل" أمرا جزئيا.

ومن أهم هذه الأخبار القاهرة، القرآن الكريم أو الوحي عموما، ولا أدلّ على ذلك من قول الجاحظ: "إذا لم ينطق لعلي بذلك[8] **قرآن**، ولا جاء الخبر به مجيئ الحجة القاطعة، والشهادة الصادقة، فالمعلوم عندنا في الحكم وفي المغيب جميعا أن طباعه كطباع عميه حمزة والعباس.."[9]. وعلى هذا فالمقصود بـ"الخبر القاهر" الذي لا يرد هو "الوحي"، أو أي خبر يتوفر فيه اليقين المطلق.

ومن هنا نستخلص أن "الكون" و"الوحي" أو "العيان" و"الخبر"؛ هما الحجتـان أو الـدليلان اللذان أقامهما ا على كل "عاقل ناطق"، مما يفسر معنى قول الجاحظ السابق: "إن كل منطيـق محجوج".

والدليل ـ عند الجاحظ ـ هو الشاهد على الأمر أو البرهان على وجوده، وهـو نوعـان: نقلي أي مستمد من "نصوص الوحي"، وعقلي مستمد من "الطبيعة".

---

[1] - الجاحظ، الدلائل والإعتبار على الخلق والتدبير، ص.ص.١٢١-١٢٢.
[2] - الجاحظ، الحيوان، ج.٧، ص.١٢٥.
[3] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ص.١١٨-١١٩.
[4] - الجاحظ، الحيوان،ج٥، ص.٢٢٠.
[5] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٢٩.
[6] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣١٧.
[7] - المصدر نفسه، ص.٨٣.
[8] - يشير الجاحظ هنا إلى **التمييز المبكر** الذي يدعيه الشيعة للإمام **علي بن أبي طالب** (ض).
[9] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.١٣٣.

فالدليل النقلي؛ هو أن يستشهد الجاحظ بآية من القرآن الكريم أو بحديث من السنة النبوية؛ يظهر ذلك في قوله في شأن موسى عليه السلام: "ومن الدليل على أن الله حل تلك العقدة وأطلق ذلك التعقيد والحبسة، قوله: (**رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي**)"[1]. ويقول الجاحظ أيضا في فضيلة العقد وهو الحساب: "الدليل على فضيلته وعظم قدر الانتفاع به قول الله عز وجل: (**فالق الإصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم**)"[2]. كما يستدل الجاحظ بأقوال الرسول (ص) وبأعماله على صحة أمر ما، من ذلك قوله مدافعا عن بلاغة الرسول (ص): "والدليل الواضح والشاهد القاطع قول النبي نصرت بالصبا وأعطيت جوامع الكلم وهو القليل الجامع للكثير"[3]. وقوله وهو ينتصر للعرب ضد الشعوبية الذين عابوا العرب لوضعهم القناع: "والدليل على ذلك والشاهد الصادق، والحجة القاطعة، أن رسول الله (ص) كان لا يكاد يرى إلا مقنعا"[4]. وقال أيضا: "والدليل على صواب هذا العمل (...) أن رسول الله (ص) كان أكثر الناس قناعا"[5].

أما الدليل العقلي، فيشير إليه قول الجاحظ عن "الدهري" أنه "لا يقر بأن في جميع العالم برهانا يدل على صانع ومصنوع وخالق ومخلوق، ويجعل الفلك الذي لا يعرف نفسه من غيره (...) هو الذي يكون به جميع الإبرام والنقض، ودقيقُ الأمور وجليلُها، وهذه الحكم العجيبة، والتدابير المتقنة، والتأليفُ البديع، والتركيب الحكيم، على حساب معلوم، ونسق معروف، على غاية من دقائق الحكمة، وإحكام الصنعة"[6]. كما يشير الجاحظ أيضا إلى الدليل العقلي في مثل قوله عن القصد الذي من أجله ألّف كتاب الحيوان وهو "الإخبار عما في أجناس الحيوان من الحجج المتظاهرة، وعلى الأدلة المترادفة، وعلى التنبيه على ما جللها الله تعالى من البرهانات التي لا تعرف حقائقها إلا بالفكرة (...) وأراد بذلك ألا يخلينا من حجة، ومن النظر إلى عبرة (...) [و] جعلنا في كل أحوالنا لا تُفتح أبصارنا إلا وهي واقعة على ضرب من الدلالة، وعلى شكل من أشكال البرهانات، وجعل ظاهر ما فيها من الآيات داعيا إلى التفكير فيها "[7].

---

[1] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.٨. والآية المذكورة هي في سورة طه: ٢٥-٢٨.

[2] - المصدر نفسه، ص.٨٠. والآية المذكورة هي في سورة الأنعام: ٩٦.

[3] - المصدر نفسه، ج٤، ص.٢٩. و "**الصبا**": الريح، والرياح معظمها أربع: الجنوب والشمال والدبور والصبا فالدبور التي تهب من دبر الكعبة والقبول من تلقائها وهي الصبا. [انظر؛ ابن منظور، المصدر السابق، ج٥، ص.٧٢]. وذكر ريح الصبا هنا؛ إشارة إلى ما كان في غزوة الخندق، إذ بعث الله على المشركين ريحا عاتية، جعلت تكفأ قدورهم وتطرح آنيتهم. [انظر؛ الجاحظ، البيان والتبيين، ج٤، ص.٢٩].

[4] - المصدر نفسه، ج ٣، ص.١٠٢.

[5] - المصدر نفسه، ج ٣، ص.١١٨.

[6] - الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص ص.١٢-١٣.

[7] - المصدر نفسه، ص ص.٩-١١.

ويقول الجاحظ أيضا؛ وهو يجمع الدليلين معا الدليل العقلي والدليل النقلي: "قـد علمنـا أن الدنيا دالة كما أن شواهد النبي دالة، ومتى كان ظاهر أحدهما يغني عن التفكير كان الآخر مثله، إذ لم يكن في القياس بينهما فرق ولا في المعقول فصل"[1].

وهذان الدليلان ـ أي العيان والخبر ـ هما علة وأصل الإسـتدلال بنوعيـه: الإسـتقراء والإستنباط، فالعقل في الإستقراء ينطلق من الوجود الحسي الملاحظ، أي مما يشاهده في الكـون ليستدل به على "غائب" وهذا ما يدل عليه قول الجاحظ: "شاهد عيان يدل على غائب". أمـا فـي الإستنباط، فإن العقل ينطلق من المفاهيم الكلية أو من القضايا المتماسكة التي لا يداخلها التناقض، وهذا حال "الوحي" الذي "**لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه**"[2]، أو أي خبر يتـوفر فيـه اليقين؛ وهذا ما تدل عليه عبارة الجاحظ من نصه السالف الذكر: "مجيء خبر يدل على صدق".

وإذا كانت الحجة بنوعيها هي علة و**أصل** الإستدلال أو "المعرفة الإستدلالية"؛ فهذا يعني أن "المعرفة" **فرع**، وعندئذ يقول الجاحظ: "ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون الإستدلال مع عدم الدليل"، وهذه العبارة تعني أن المعرفة الإستدلالية لا يمكن أن تكون لـو ارتفـع "العيـان" و"الخبر"، أو أحدهما.

وتبدو هذه الفكرة ـ للوهلة الأولى ـ ساذجة أو هي تحصيل حاصل، إلا أن الجاحظ هنـا يبدو وكأنه صاحب فلسفة نقدية قبل نقدية "كانط"، فإن كان "كانط" قد واجه "التجريبيين" و"العقليين" معا[3]، وهما على طرفي نقيض، فإن الجاحظ ـ قبله ـ كان قد واجـه أيـضا تيـار"الـدهريين" وتيار"المحدثين أو أصحاب الأثر"، وهما أيضا على طرفي نقيض؛ ووجه الشبه بـين "تجريبيـي كانط" وبين "دهرية عصر الجاحظ"؛ أنهم جميعا لا يقرون بمعرفة خارج الحس، بل يقتـصرون

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١١٨.

[2] - سورة فصلت:٤٢.

[3] - "لقد رأى كانط أن الموقف حيال نظرية المعرفة كان موزعا بين تيارين: تيار النزعة العقلية، الذي يـرى أن الحقائق المتعلقة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة إنما تدرك بالعقل وحده، مستقلا عن التجربة الحسية؛ والثـاني تيـار النزعة التجريبية، وهو يرى أن التجربة الحسية هي ينبوع كل الحقائق والتصورات (...) ومن هنا كـان كتـاب "نقد العقل المحض".. بحث في نظرية المعرفة وفيه يحاول أن يبين فساد كلا التيارين: النزعة العقليـة والنزعـة التجريبية؛ الأولى لتجاوزها حدودها، والثانية لقصورها. فالأولى تجاوزت حدود العقل وطاقاته فادعـت إمكـان الوصول إلى إثبات كيانات لا يمكن بطبعها أن تكون موضوعات للتجربة، مثل: ا ، الحرية الإنـسانية، خلـود النفس. والثانية قصرت باقتصارها على معطيات التجربة الحسية، ولم تدرك وجود مبادئ متعالية هي الإطارات التي لابد لمعطيات الحس من الدخول فيها كي تصبح مدركات". [انظر: بدوي(عبد الرحمن)، موسوعة الفلـسفة، ج٢، ص.٢٧٣].

على معطيات التجربة الحسية. فالدهري كما يقول الجاحظ: "لا يقر إلا بما أوجده العيـان، ومـا يجري مجرى العيان"[1].

ووجه الشبه بين "عقلانيي كانط" وبين "أصحاب الأثر أو النـصوصيين" الـذين واجههـم الجاحظ؛ أنهم جميعا يقرون بأحادية مصدر المعرفة، فإن كانت النزعة العقلية التـي عاصـرها كانط؛ قد تجاوزت حدودها؛ بتجاوزها العقل وطاقاته وراحت تثبت وجود ا ، ووجـود الحريـة الإنسانية، وخلود النفس؛ وترى في العقل وحده السبيل إلى المعرفة؛ فإن "**النصوصيين**" يحصرون "الأحكام جميعا ـ أحكام الدين والدنيا ـ في النصوص والمأثورات"[2]، حتى أن إمامهم "أحمد بـن حنبل"، "قد أفتى بوجوب التزام الحديث الضعيف، والإمتناع عن "الرأي" عند وجوده، كما أفتـى بالحكمين المختلفين في الأمر الواحد عند وجود نصين متعارضين فيه، وذلك دون إعمال "الرأي" في الموازنة بينهما والترجيح لأحدهما على الآخر"[3]. ولذا فأحادية المصدر للمعرفة هـي نقطـة اشتراك بين النزعة العقلية التي انتقدها "كانط" وبين "النصيين" الذين انتقدهم الجاحظ.

والجاحظ عندما يقول: "العقل مضمن بالدليل"، علما أن الدليل نوعان: كون وخبر يقينـي، فهو بذلك يريد القول بتطابق العقل مع الواقع الحسي أي تطابق العالم المحـسوس مـع العـالم المعقول من جهة، كما يريد القول بتطابق العقل مع الوحي باعتباره خبرا يقينيا من جهة أخـرى. وعندما يقول بالمقابل: "والدليل مضمن بالعقل"، يريد تطابق "الواقع" و"الوحي" مع العقل.

و العقل في تصور الجاحظ لا يختلف عن "المعقولات" التي هي الوجود الحسي من جهـة؛ كما لا يختلف العقل عن "المعقولات" التي هي "آيات ا "، وهي أدلة معقولـة علـى وجـود ا ووحدانيته، وعلى نبوة "الرسول" وصدقه، من جهة أخرى.

ونلاحظ هنا أمرين:

ـ الأول: أثر "مسألة العقل والنقل" التي وضعها المعتزلة، والتي يمكـن صـياغتها فـي الإشكال التالي: **لمن تكون "الأولوية"، في شؤون العقيدة ثم في أصول الأوامر الشرعية، للعقـل أولا ثم النقل أم للنقل قبل العقل؟** والمعتزلة قد "انطلقوا من الإيمان بالعقل والنص معا، أي أنهـم اعتبروا أن ما يدل عليه العقل [يكون] واضحا ومحكما غير قابل للتأويل، وأن ما يقرره النص قد يكون أحيانا، في حاجة إلى "تأويل" حتى نفهمه فهما عقليا، الشيء الذي يعنـي إيمـان المعتزلـة بوجود "تطابق" بين العقل والنقل، ومن ثم يجب رفع كل تناقض "ظـاهر" بينهمـا عـن طريـق "التأويل" العقلي"[4]. والجاحظ لم يخرج عن هذا النطاق، ونجده هنا يقول بتطابق العقل مع النقل.

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص.٩٠.

[2] - محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، ص.٢٠٤.

[3] - المرجع نفسه، ص.٢٠٣.

[4] - لجنة تأليف، الفكر الإسلامي والفلسفة، (الدار البيضاء: مطبعة إديال، ١٩٨٩م). ص.٢٦.

- **أما الأمر الثاني؛** فهو أن فكرة الجاحظ هذه عن تطابق العـالمين الحـسي والمعقـول، تذكرنا بالنقدية الكانطية، حيث حاول كانط أن يبين فساد كل من النزعتين العقليـة والتجريبيـة، ورأى أن "التصورات بغير العيانات تكون جوفاء، والعيانات بغير التـصورات تكـون عميـاء، بمعنى أن الأطر العقلية بدون حدوس حسية لا تعطي إلا أفكارا جوفاء ولا تنـتج إلا مغالطـات ونقائض عقلية، كما أن الحـدوس الحسية دون أطر عقلية ما هي إلا انطباعات عمياء لا تعكس إلا فوضى وتشتتا بعيدا كل البعد عن المعرفة العلمية "[1]. وكذلك فعل الجاحظ، حيث يرى أنه لابد من تضافر العقل مع كل من "الخبر" و"العيان" ليتم الإستدلال، وهذا ما يفهم من قولـه الـسابق: "ولابد لكل منهما من صاحب، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر".

ويمكن تأكيد هذه المطابقة بنص آخر للجاحظ يقول فيه:

"قد علمنا أن الدنيا دالة كما أن شواهد النبي دالة، ومتى كان ظاهر أحـدهما يغنـي عـن التفكير كان الآخر مثله، إذ لم يكن في القياس بينهما فرق ولا في المعقول فصل"[2].

ويؤكد الجاحظ هذه الفكرة، فكرة "الواقع-المعقول، والمفهوم-المعقول" في مثل قوله:

"إن محمدا (ص) مخصوص بعلامة لها في العقل موقع كموقع فلق البحر من العين وذلـك قوله لقريش خاصة وللعرب عامة مع ما فيها من الشعراء والخطباء والبلغاء والـدعاة والحلمـاء وأصحاب الرأي والمكيدة والتجارب والنظر في العاقبة: إن عارضتموني بسورة واحدة فقد كذبت في دعواي وصدقتم في تكذيبي"[3].

إن الجاحظ في هذا النص؛ قد سوى في ميزان العقل بين رؤية العين لفلق البحـر، وهـي معجزة حسية لموسى عليه السلام؛ وبين قوة حجة تحدي القرآن للعرب، وهـي معجـزة عقليـة لمحمد (ص)، فهما مثالان عن **العيان الظاهر والخبر القاهر** للعقل.

وفي هذا إشارة من الجاحظ، إلى ما سبق أن ذكرنا[4] من أن الإسلام وكتابه القرآن، قد اتخذ طريقا لهداية الناس، مخالفا لما كانت عليه الأديان السابقة، حيث اتخذت خوارق الطبيعة لتعجيـز الناس، في حين اتخذ الإسلام طريق الإقناع العقلي والذي يتناسب ودرجة النضج العقلـي الـذي وصلت إليه البشرية.

وإذا كان هذا هو "**المعقول**" عند الجاحظ؛ فإن "**اللامعقول**" عنده هو "المحال" و"الممنوع" أو "الممتنع" و"المستحيل"، وهو بالجملة؛ كل ما أنكره "العيان". وفي ذلك يقول: "كل قول يكذبه العيان فهو أفحش خطأ وأسخف مذهبا"[5]، وما رده "الخبرالقاهر" فهو أيضا غير معقول، لأن العقل عندئذ

---

[1] - المرجع نفسه، ص.٧٠.

[2] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١١٨.

[3] - المصدر نفسه، ص.١٥٣.

[4] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٤.

[5] - الجاحظ، الحيوان، ج٣، ص.٣٦١.

لا يستطيع القياس عليه لأنه "ليس من أخلاق العقلاء، وما لم يكن في أخلاقهم؛ فلا نظر فيـه ولا قياس عليه "[1].

إلا أن الجاحظ يضرب مثلا على ما قد يجوز من الأمور عند تعذّر القيـاس بمـا ذكـره بعضهم في شأن ولادة بعض الأولاد ولهم أسنان نابتة، فيعلق الجاحظ على هـذا الخبـر قـائلا: "ولستُ أراه محالا، ولا ممتنعا في القدرة، ولا في الطبيعة، وأرى جوازه موهوما غير مـستحيل إلا أن قلبي ليس يقبله، وليس في كونه ظلم ولا عبث ولا خطأ، ولا تقصير في شيء من الصفات المحمودة، ولم نجد القرآن ينكره، ولا الإجماع يدفعه، وا هو القادر دون خلقه، ولـست أبـت بإنكاره وإن كان قلبي شديد الميل إلى رده، وهذا مما لا يعلمه الناس بالقيـاس، ولا يعـرف إلا بالعيان الباهر، والخبر المتظاهر"[2].

إلا أن الجاحظ رغم هذا يكاد يصرح بإنكار هذا الخبر بقوله السابق: "ولست أبت بإنكـاره، وإن كان قلبي شديد الميل إلى رده ".

فالمعقول هنا ـ عند الجاحظ ـ هو إمكان الوجود.

وهكذا فإن المعقول عند الجاحظ ـ إذن ـ نوعان، هما:

ـ **الأول** : هو الواقع الحسي أو الموجودات المتشخـصة، أو بتعبيـر الجـاحظ "الظـاهر المعقول"[3]. وسبيل معرفته **الإستقراء**؛ وكنا تحدثنا عن عملية الإستقراء، أثناء حديثنا عن المعرفة الحسية عند الجاحظ، وألمعنا إلى أن الجاحظ كان من أوائل العلماء الذين طبقوا المنهج التجريبي.

ـ **الثاني**: المعاني والمفاهيم التي يقبلها العقل، أو بتعبير الجـاحظ "المعنـى المعقـول"[4]. وسبيل معرفته **الإستنباط**، ومن موضوعاته:

١ ـ معرفة المغيبات، لأن "ما غاب عـنك مما قد رآه غيرك مما يدرك بالعيان، فـسبيل العلم به، الأخبار المتواترة "[5]، وقال أيضا: "أما العلم بما غاب مما لا يدركه أحد بعيـان، مثـل سرائر القلوب وما أشبهها، فإنما يدرك علمها بآثار أفاعيلها.."[6]، وهذا هو **الإستنباط**.

٢ ـ معرفة الأمور الدقيقة كأمر الحسن مثلا، فهو ـ كما يقول الجـاحظ ـ "أدق وأرق من أن يدركه كل من أبصره، وكذلك الأمور الوهمية، لا يقضي عليها بشهادة إبصار الأعين .. [وإنما] يـقع الحكم من العقل عليها "[1].

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.١٠٠.

[2] - الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص.١٢٥.

[3] - الجاحظ، مجموعة رسائل، تحقيق لجنة تأليف، ص.١٦٨.

[4] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٤٧.

[5] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٨٣.

[6] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٣ ـ معرفة ا ، التي تكون عن طريق الإستدلال أيضا، حيث يقرر الجاحظ: "أن رجـالا من الموحدين قد عرفوا وجوها من الدلالة على ا ". ولقد أشرنا سابقا[٢] إلى أنـه لـيس هنـاك تناقض بين قول الجاحظ هذا؛ والذي يعني أن معرفة ا تحصل بالإستدلال؛ مع رأيه المعـروف من أن معرفة ا ضرورية لا اكتسابية.

٤ ـ معرفة الجواهر والماهيات، التي يستدل عليها بالأعراض، حيث "يستدل بظاهر على باطن، وعلى الجوهر بالعرض"[٣].

٥ ـ وحتى معرفة الأحكام الفقهية هي معرفة عقلية، فالعقل عند الجـاحظ مـن مـصادر التشريع فهو يقول في كتاب الحيوان أن "الشيء لا يحرم إلا من جهة كتاب، أو إجماع، أو حجـة عقل أو من جهة القياس على أصل في كتاب ا عز وجلّ أو إجماع"[٤].

كل هذا ، سبيل معرفته الإستنباط، وهو موضوع المعرفة العقلية.

ولكن كيف تحصل المعرفة للعقل عند الجاحظ؟ أو ما طبيعة المعرفة عند الجـاحظ؟ هـل المعرفة تحصل للإنسان اكتسابا واختيارا أم تحصل طبعا واضطرارا؟

طبيعة المعرفة:

للجاحظ في هذا الموضوع رسالة "المسائل والجوابات في المعرفة"، وهي رسالة يعرض فيها نظريات ثلاث في المعرفة لثلاثة من شخصيات المعتزلة هم: "بشر بن المعتمر" و"النظّام"، و"معمر بن عباد السلمي".

أولا: نظرية "بشر بن المعتمر":

يعرض الجاحظ هذه النظرية كالتالي:

"زعم قوم[٥] أن المعارف كلها فعل الفاعلين (...) إلا ما وجدته الحواس بغتة وورد على النفوس في حال عجز أو غفلة، فكان هو القاهر للحاسة والمستولي على القوة، من غير أن يكون

---

[١] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص٧٤.

[٢] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.١٥١-١٥٢.

[٣] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٦٤.

[٤] - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.٨٤.

[٥] - يقصد الجاحظ بالقوم هنا: "بشر" وأتباعه، لأنه بعد أن يفرغ من عرض هذه النظرية؛ يقول: "فهذا جمل دلائل هؤلاء القوم ورئيسهم بشر بن المعتمر". [الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١١١].

من البصر فتح ومن السمع إصغاء ومن الأنف شم ومن الفم ذوق ومن البشرة مس، فإن ذلك الوجود فعل ا دون الإنسان على ما طبع عليه البشر وركب عليه الخلق"[١].

ومعنى ذلك أن المعرفة تحصل إكتسابا لا اضطرارا، ولم يستثن "بشر" أية معرفة من ذلك، "فالمعارف كلها فعل الفاعلين"، سواء أكانت معرفة حسية أم معرفة عقلية.

فأما المعرفة الحسية؛ فمكتسبة بدليل أنها تتم بفعل إرادي، وفي ذلك يقول الجاحظ حكاية عن "بشر وأتباعه": "إن الفاتح بصره لو لم يفتح لم يدرك، فلما كان البصر قد يوجد مع عدم الإدراك ولا يعدم الإدراك مع وجود الفتح، كان ذلك دليلا على أن الإدراك إنما كان لعلة الفتح ولم يكن لعلة البصر، لأنه لو كان لعلة صحة البصر كانت الصحة لا توجد أبدا إلا والإدراك موجود، فإذا كانت الصحة قد توجد مع عدم الإدراك ولا يعدم الإدراك مع وجود الفتح، كان ذلك شاهدا على أنه إنما كان لعلة الفتح دون صحة البصر. وقالوا: ولأن طبيعة البصر قد كانت غير عاملة حتى جعلها الفاتح بالفتح عاملة، ولأن الفتح علة الإدراك ومقدمة بين يديه وتوطئة له، وليس الإدراك علة للفتح ولا مقدمة بين يديه ولا توطئة له، فواجب أن يكون فعل الفاتح لأن السبب إذا كان موجبا فالمسبب تبع له"[٢].

هذا حال المعرفة الحسية؛ أما المعرفة العقلية كالعلوم الفلسفية والكلامية وباقي العلوم والصنائع، فهي جميعا أيضا من فعل الإنسان وكسبه، والدليل على ذلك عند "بشر" وأتباعه أنه إذا كان الإدراك الحسي مكتسبا؛ وكانت المعارف كلها إنما أصلها الإدراك الحسي، كانت هي أيضا مكتسبة. وفي ذلك يقول الجاحظ: "قالوا ـ أي "بشر" وأتباعه" ـ فإذا كان درك الحواس الخمس، إذا تقدمته الأسباب وأوجبته العلل، فعل المتقدم فيه والموجب له، ودرك الحواس أصل المعرفة وهو المستشهد على الغائب والدليل على الخفي، وبعد صحته تصح المعارف وبعد فساده تفسد، فالذي تستخرجه الأذهان منه وتستشهد عليه كعلم التوحيد والتعديل والتجوير وغمض التأويل وكل ما أظهرته العقول بالبحث وأدركته النفوس بالفكر من كل علم وصناعة، كالحساب والهندسة والصباغة والفلاحة، أجدر أن يكون فعله والمنسوب إلى كسبه"[٣].

وحتى معرفة ا في رأي "بشر" هي من فعل الإنسان، أي مكتسبة وليست إضطرارية، وذلك لأن معرفة ا إما أن تكون نتيجة النظر، أو تكون ابتداء، وفي كلا الحالتين تكون مكتسبة، وفي ذلك يقول الجاحظ أن "بشر" وأتباعه قالوا "في معرفة ا ورسله وكل ما فيه الإختلاف والتنازع؛ إن ذلك أجمع لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون يحدث من الإنسان لعلة النظر المتقدم، أو يكون يحدث على الإبتداء لا عن علة موجبة وسبب متقدم، فإن كانوا أحدثوه على الإبتداء، فلا فعل أولى بالإختيار ولا أبعد من الإضطرار منه، وإن كان إنما كان لعلة النظر

---

١ - المصدر نفسه، ص ص.١٠٩-١١٠.

٢ - المصدر نفسه، ص.١١١.

٣ - المصدر نفسه، ص.١١٠.

المتقدم كما قد دللنا في صدر الكلام على أن درك الحواس فعل الإنسان إذا تقدم منه سببه، فالعلم با وكتبه ورسله أجدر أن يكون فعله، إذ كان من أجل نظره علم ومن جهة بحثه أدرك"[1].

ثانيا: نظرية "النظّام":

إن النظرية السابقة، وهي نظرية "بشر" تجعل جميع المعارف اكتسابية، أما نظرية "النظّام" فتجعل المعارف نوعين: بعضها يحصل للإنسان باضطرار، وبعضها يحصل باكتساب.

فأما المعارف التي تحصل باضطرار؛ فهي:

- المعرفة الحسية، أي المعارف المتعلقة بالحواس الخمس.
- والمعرفة بصدق الأخبار كالسير والآثار.
- ومعرفة قصد المخاطب، أي أن الإنسان يعرف أن الذي يخاطبه أثناء المحاورة والمنازعة، إنما يوجه كلامه إليه ويقصده هو بالذات لا غيره.

وأما المعارف التي تحصل باكتساب؛ فهي عند "النظّام" المعرفة العقلية، أي التي سبيلها النظر ومن طبيعتها الإختلاف والتنازع، كمعرفة ا ورسله، ومعرفة التأويل وعلم الفتيا.

ويعرض الجاحظ نظرية "النظّام" هذه فيقول: "وقد زعم آخرون أن المعارف ثمانية أجناس، واحد منها اختيار وسبعة منها اضطرار، فخمسة منها درك الحواس الخمس، ثم المعرفة بصدق الأخبار كالعلم بالقرى والأمصار والسير والآثار، ثم معرفة الإنسان إذا خاطبه صاحبه أنه موجه بكلامه إليه وقاصد به نحوه، وأما الإختيار فكالعلم با ورسله وتأويل كتابه والمستنبط من علم الفتيا وأحكامه وكل ما كان فيه الإختلاف والمنازعة وكان سبيل علمه بالنظر والفكرة. ورئيس هؤلاء أبو إسحاق"[2]، وهو "النظّام".

ثالثا: نظرية "معمر بن عباد السلمي":

أما في هذه النظرية، فإن الجاحظ لم يذكر أكان صاحبها يرى أن المعارف تحصل باضطرار أو باكتساب، واكتفى بعرض أنواع المعارف والتي تبلغ عند "معمر بن عباد" عشرة أنواع وهي:

- خمسة منها هي درك الحواس الخمس.
- والنوع السادس والسابع؛ هما المعرفة بالسير الماضية، والمعرفة بقصد المخاطب؛ وقد سبق ذكرهما عند "النظّام".

---

[1] - المصدر نفسه، ص.١١١.

[2] - المصدر نفسه، ص.١١٢.

ـ والنوع الثامن؛ هو معرفة الذات أو ما يمكن أن نسميه ـ اليوم ـ المعرفة الشعورية، وهذا النوع من المعرفة يتم من دون الإستعانة بالحواس.

ـ والنوع التاسع والعاشر؛ يتعلقان بالقدم والحدوث، أي أن الإنسان يعرف أولا أنه إما حديث أو قديم ولا ثالث لهما، ثم يعرف تحديدا أنه محدث وليس بقديم.

ويعرض الجاحظ رأي "معمر بن عباد" هذا قائلا: "وزعم معمر أن العلم عشرة أجناس، خمسة منها درك الحواس، والعلم السادس كالسير الماضية والبلدان النائية، والسابع علمك بقصد المخاطب إليك وإرادته إياك عند المحاورة والمنازعة، وقبل ذلك وجود الإنسان لنفسه، وكان يجعله (...) علما خارجا من درك الحواس (...) علما ثامنا على حاله وقائما بنفسه، ثم جعل العلم التاسع علم الإنسان بأنه لا يخلو من أن يكون قديما أو حديثا، وجعل العلم العاشر علمه بأنه محدث وليس بقديم"[1].

نظرية الجاحظ في طبيعة المعرفة:

إن هذه النظريات الثلاث التي سبق عرضها، هي فاسدة في رأي الجاحظ، ويوضح الجاحظ أنه في رده على تلك النظريات، إنما يحطّم أصولها قبل فروعها لأن هذه الطريقة في النقض أبلغ وأوجز، وفي ذلك يقول: "أحببت أن أبدي فساد أصولهم قبل فروعهم، فإن ذلك أقبل للداء وأبلغ في الشفاء وأحسم للعرق وأقطع للمادة وأخفّ في المؤونة على من قرأ الكتاب وتدبر المسألة والجواب"[2].

ويؤسس الجاحظ اعتراضه على النظريات السالفة الذكر، على فكرتين هامتين هما: فكرة "سكون النفس"، وفكرة "استشهاد الضرورات". وهاتان الفكرتان هما معيارا اليقين عند أصحاب النظريات السالف ذكرهم، وأما الجاحظ فيرى أن "سكون النفس" و"استشهاد الضرورات" ليستا علامة للحق والصواب. وفيما يلي انتقاد الجاحظ لهذين المعيارين:

معنى سكون النفس وقيمته:

إننا لا نجد عبارة "سكون النفس" في آثار الجاحظ، ونجد بدلها عبارة أخرى هي "سكون القلب"، في مثل قوله: "ما يؤمن المحق من الخطأ وليس سكون القلب وثقته علامة للحق؟"[3]. ويبدو أن مفهوم "سكون النفس" ـ كما لاحظت "ماري برنان "Marie Bernand"ـ كان شائعا في

---

[1] - المصدر نفسه، ص ص.١١٢-١١٣.

[2] - المصدر نفسه، ص.١١٣.

[3] - المصدر نفسه، ص ص.١١٣-١١٤.

عصر الجاحظ باسم "سكون القلب"[١]. ومعنى "سكون النفس" هو "حصول حالة نفسية معينة تتسم بالخلو من الإنفعال والإضطراب اللذين يقارنان الجهل أو الشك مثلا، فلا يدفعان إلا باستزادة من العلم المقتضي لسكون النفس"[٢].

والحالة المضادة لسكون النفس عند الجاحظ هي حالة الإضطراب والإكتراث والخروج عن الثقة بما قد تحصل لدينا من المعرفة، علامة على عدم الإطمئنان إلى صحتها، وبكلمة أدقّ؛ الحالة المضادة لحالة "سكون النفس" هي الدخول في حالة الشك والإرتياب. وهذا ما يفهم من رد الجاحظ وهو يعارض ما قال "النظّام" وأصحابه من أن سكون المبطل باطل في عينه؛ قائلا لهم: "أوليس ذلك غير محول لسكون المبطل عن الثقة إلى الإضطراب، ولا مغيره إلى الإكتراث؟"[٣].

والجاحظ لا يعد "سكون النفس" معيارا لليقين، وذلك لأن العالم والجاهل يتساويان في سكون النفس، وفي ذلك يقول معارضا النظّام وأصحابه: "ما يؤمن المحق من الخطأ وليس سكون القلب وثقته علامة للحق لأن ذلك لو كان علامة لكان المبطل محقا إذ كان فيه قد يجد من السكون والثقة ما لا يجد المحق؟ (...) فلا فرق بين المعقودين. فإن قالوا: إن فرق ما بينهما أن سكون قلب المحق حق في عينه وسكون قلب المبطل باطل في عينه، قلنا: أوليس ذلك غير محول لسكون المبطل عن الثقة إلى الإضطراب، ولا مغيره إلى الإكتراث؟ فإن قالوا ذلك، قيل لهم: فما يؤمن المحق أن يكون سكونه أيضا باطلا في عينه؟ إذ كان سكونه لا ينفصل من سكون المبطل، ولئن كان الفرق بينهما ظاهر الإجتهاد والعبارة، فمن أظهر إجتهادا من الرهبان في الصوامع والخوارج في بذل النفوس"[٤].

وتتجلى هنا عبقرية الجاحظ في قوة نقده للأفكار وفحصها، فإن اعتراضه على معيار "سكون النفس" "ظلّ ماثلا مدى أجيال المعتزلة حتى بلغ "عبد الجبار"، مرورا بشيوخه، دون أن يجد جوابا حاسما"[٥].

معنى استشهاد الضرورات وقيمته:

ويعني به الجاحظ الأصل الذي يقاس عليه ويستنبط منه، وهذا الأصل هو "المحسوسات" أو ما يسمى أيضا بـ"المشاهدات" وهي "ما يحكم به العقل المجرد بمجرد الحس"[٦]. وهي تستخدم

---

[١] - Marie Bernand, Op.cit, PP.293.

[٢] - حسني زينة، المرجع السابق، ص.٧٥.

[٣] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١١٤.

[٤] - المصدر نفسه، ص. ١١٣-١١٤.

[٥] - حسني زينة، المرجع السابق، ص.٨٠. والمقصود بشيوخ القاضي: الجبائيان؛ أبو علي وأبو هاشم.

[٦] - الإيجي(عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد)، المصدر السابق، ج١، ص.١٩٦.

كمقدمات يقينية ضرورية في الأقيسة، والجاحظ يسميها "الظاهر"، وفي ذلك يقول: "من شأن الناس أن يستدلوا بالظاهر على الباطن إذا أرادوا النظر والقياس"[١].

ويرى الجاحظ أن استشهاد الضرورات ليس معيارا لليقين أيضا، مثله مثل معيار سكون النفس أو القلب، وإن كان الخلل في هذا المعيار الأخير؛ هو أن المحق والمبطل يتساويان في سكون النفس، فكذلك الأمر بالنسبة لمعيار "استشهاد الضرورات"، فكل مكتسب للعلم يستشهد الضرورات ثم يخطئ من يخطئ ويصيب من يصيب، فكل من المحق والمبطل قد استشهد الضرورات. وفي ذلك يقول الجاحظ: "هل رأيتم أحدا اكتسب علما قط أو نظر في شيء إلا وأول نظره إنما هو على أصل الإضطرار؟ لأن المفكر لا يبلغ من جهله أن يستشهد الخفي، بل من شأن الناس أن يستدلوا بالظاهر على الباطن إذا أرادوا النظر والقياس ثم هم بعد ذلك يخطئون أو يصيبون"[٢].

ويرد على "النظّام" وأتباعه الذين يعدون استشهاد الضرورات علامة للحق، بكون هؤلاء الأتباع قد اختلفوا بعد أستاذهم في أمور كثيرة رغم أنهم جميعا يدعون استشهاد الضرورات، مما يعني أن المحق منهم تساوى مع المبطل في استشهاد الضرورات. وفي ذلك يقول الجاحظ: "إنا وجدنا صاحبكم قبلكم ووجدناكم بعده قد رجعتم عن أقاويل كثيرة بعد أن كان جوابكم لمن سألكم: ما يؤمنكم أن تكونوا على باطل؟ أن تقولوا: إستشهادنا للضرورات، ونحن لو سألناكم عما رجعتم عنه، فقلنا لكم: لعلّكم على خطأ ولعلّكم من هذه الأقاويل على غرر، لم يعد جوابكم استشهاد الضرورات"[٣].

ما معيار اليقين؟

وكأن الجاحظ لم يجد معيارا يستقيم معه اليقين، فلا معيار "سكون النفس" بمجد، ولا معيار "استشهاد الضرورات" بنافع؛ فكلا المعيارين نجده عند المبطل المخطئ كما نجده عند المحق المصيب.

فما معيار اليقين إذن؟ أو ما السند الذي نستند إليه للإطمئنان إلى صحة معارفنا؛ أو على حد تعبير الجاحظ؛ لنجد برد اليقين[٤]، وثلج الصدور، وطمأنينة القلب؟[٥] علما أن هذه العبارات: "برد اليقين"، و"ثلج الصدور"، و"طمأنينة القلب"؛ إنما هي ـ كما تقول "ماري برنان Marie

---

[١] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١١٤.

[٢] - المصدر نفسه، ص.١١٤.

[٣] - المصدر نفسه، ص.١١٤.

[٤] - انظر؛ المصدر نفسه، ص.١٣٤ ؛ الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٢٠٠.

[٥] - يقول الجاحظ: "وتشفوا ببرد اليقين واطمأنوا بثلج الصدور". [الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٤٠].

Bernand" ـ "صور بيانية شعرية توضح حالة الإقتناع بموضوع اليقين"[١]. ونضيف عبارة أخرى لم تذكرها الباحثة ويذكرها الجاحظ ليعبر بها عن حالة الحصول على اليقين، وهي عبارة "عز الثقة"[٢]، والتي لا تختلف عن العبارات السابقة، من حيث كونها تفيد "اليقين" وتنهي الحيرة.

ويصور الجاحظ حيرة البحث عن "معيار اليقين" أحسن تصوير، عندما يطرح مجموعة تساؤلات على لسان معارضيه الذين "قالوا: خبرونا على من عاين النبي (ص) وحجته والمتنبي وحيلته؛ كيف يعلم صدق النبي من كذب المتنبي وهو لم ينظر ولم يفكر؟ فلم عرف الفصل بينهما دون أن يجهله؟ وكيف علم ذلك وهو لا يعرف الحجة من الحيلة؟ وما يؤمنه أن يكون مبطلا إذ كان لم ينظر في أمور الدنيا ولم يختبر معانيها حتى يعرف الممتنع من الممكن؟"[٣].

والجواب عن هذه التساؤلات نجمله في هذه الكلمات التي نلخص بها نظرية الجاحظ في طبيعة المعرفة؛ ونشرح بها العبارة التي نجدها عند صاحب الملل والنحل ومؤداها "أن المعارف كلها ضرورية طباع"[٤]، على أن نعود إلى تفصيل ذلك لاحقا؛ ونقول إن الجاحظ كان يرى أن الطفل أول أمره يمر بتجارب يستحكم بعدها المعرفة وهذه التجارب غير قصدية، أي أنها تحدث طبعا، فإذا استحكم الطفل المعرفة، أصبح بالغا. وبعد ذلك يمكن للبالغ أن يعلم صدق النبي، بفضل ما لديه من المعرفة والتمييز، حتى إذا علم صدق النبي، عرف بواسطته ا ، لأن معرفة ا تتم بواسطة الرسل.

وتفصيل ذلك أن الجاحظ تصور معارضيه يتساءلون عن الكيفية التي يحصل بها الطفل تجاربه فقال على لسانهم: "فإن قالوا: وكيف جرب ذلك وعقله وأتقنه وحفظه، وهو طفل غرير وحدث صغير، لأن غير البالغ طفل إلى أن يبلغ وحين بلغ فقد هجم على النبي وشواهده أو هجم عليه النبي بشواهده إما بخبر مقنع او بعيان شاف، ففي أية الحالين جرب وعرف وميز وحفظ: أفي حال الطفولة والغرارة ـ وهذا غير معروف في التجربة والعادة، والذي عليه ركّبت الطبيعة ـ أم في حال البلوغ والتمام ـ وحال البلوغ هي الحال التي فيها أبلغه ا الرسالة وقاده إلى رؤية الحجة واستماع البرهان ومخرج الرسالة؟ فإن كان الأمر كما تقولون فقد كان ينبغي أن لا يصل إلى العلم بصدق النبي وقد أراه برهانه وأسمعه حجته، حتى تمكث بعد ذلك دهرا يمتحن الدنيا ويتعقّب أمورها ويعمل التجربة فيها، فإن كان ذلك كذلك فلم سميتموه بالغا وليس في طاقته بعد؛ العلم بفصل ما بين النبي والمتنبي"[٥].

---

[1] - Marie Bernand, Op.cit, PP.293-294.

[٢] - يقول الجاحظ: "والإستنباط هو الذي يفضي بصاحبه إلى برد اليقين وعز الثقة". [الجاحظ، الرسائل الأدبيـة، ص.٢٠٠].

[٣] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١١٨.

[٤] - الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص.٧٥.

[٥] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ص.١١٨-١١٩.

ويجيب الجاحظ عن هذه التساؤلات بأن المعرفة إنما يحصـلها الإنسان على مرحلتين؛ مرحلة ما قبل البلوغ؛ وتكون فيها تجارب الطفل عفوية، ومرحلة ما بعد البلوغ؛ وتكون فيها تجارب البالغ قصدية وهي التي تسمى النظر. وفي ذلك يقول الجاحظ: "قلنا إن التجربة على ضربين: أحدهما أن يقصد الرجل إلى امتحان شيء ليعرف مخبره كما عرف منظره، والآخر أن يهجم على علم ذلك من غير قصد، وقد يسمى الإنسان مجربا قاصدا أو هاجما"[١].

مرحلة ما قبل البلوغ:

وفي هذه المرحلة يحصل الطفل المعرفة شيئا فشيئا، فإذا استكمل تحصيلها واستحكم عنده العلم بأسس التمييز؛ أصبح بالغا. والمعارف التي يتم تحصيلها في هذه المرحلة، هي معرفة الفصل بين الحجة والحيلة، والفصل بين الممتنع والممكن، والتمييز بين ما لا يزال يكون بالإتفاق مما لا يمكن ذلك فيه، ويحصل أيضا معرفة العادة ومجرى الطبيعة، ويحصل أيضا معرفة المدى الذي تبلغه الحيلة والمدى الذي تعجز فيه الحيلولة، ويحصل المعرفة بمجاري الأمور وتصريف الدهور، كما يحصل معرفة منتهى قوة بطش الإنسان وحيلته[٢].

وهذه المعارف يبدأ الإنسان بتحصيلها منذ الطفولة إلى أن يبلغ، فإذا استكمل تحصيل هذه المعارف واستحكم عنده العلم بأسس التمييز أصبح بالغا، وفي ذلك يقول الجاحظ: "فإذا استحكمت هذه الأمور في قلبه وثبتت في خلده وصحت في معرفته فهو عندئذ بالغ محتمل"[٣].

ولكن ماذا يعني الجاحظ بعفوية التجارب لدى الطفل؟

إن هذه العفوية ـ في رأينا ـ إنما كان يقصد بها الجاحظ ما نسميه اليوم حدسا، لاسيما وأن الجاحظ جعله في مقابل الإستدلال في قوله السابق؛ فقوله: "يقصد الرجل إلى امتحان شيء ليعرف مخبره كما عرف منظره"؛ إنما يعني به الإستدلال. أما قوله: "يهجم على علم ذلك من غير قصد"؛ فهذه الطريقة ما دامت تقابل طريقة المعرفة الإستدلالية، فهي طريق المعرفة الحدسية. وما يؤكد أن هذه المعرفة التي تكون للطفل "من غير قصد" إنما يعني بها الجاحظ المعرفة التي تحصل بـ"الحدس"؛ هذا الوصف الذي يعطيه في كتاب "البيان والتبيين" للعقل العربي وهو يحبر الخطب "من غير تكلف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب.."[٤].

وربما سمى الجاحظ هذه المعرفة "إلهاما"، فـ"كل شيء عند العرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام وليس هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة"[٥]. وسنذكر فيما

---

[١] - المصدر نفسه، ص.١١٩.

[٢] - انظر؛ المصدر نفسه، ص.١١٨.

[٣] - المصدر نفسه، ص.١٢٠.

[٤] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج.٣، ص ص.٢٨-٢٩.

[٥] - المصدر نفسه، ص.٢٨.

يلي مثالين من كتاب "الحيوان" يدلان على المعرفة التي تحصل بالإلهام، أحدهما عن إلهام الطفل والآخر عن إلهام الحيوان؛ ولكن هذين المثالين لا يمكن فهمهما قبل الجواب عن التساؤل التالي:

ماهي الآلية التي تتم بها عفوية التجارب لدى الطفل؟

يجيب الجاحظ بأن تجارب الطفل التي تفضي به إلى معرفة أسس التمييز؛ إنما هي تجارب عفوية، لا يقصد إليها قصدا، وإنما يتحكّم فيها قانون طبيعي عام، يتساوى أمامه الطفل والمجنون والحيوان، فالطريقة التي تتم بها المعرفة لديهم واحدة، وفي ذلك يقول أن الطفل "مذ سقط من بطن أمه إلى أن يبلغ، مقلب في الأمور المختلفة ومصرف في خلال الحالات المعروفة التي تلقحه الدنيا بما تورد عليه من عجائبها، ويزداد في كل ساعة معرفة وتفيده الأيام في كل يوم تجربة، كما يزداد لسانه قوة وعظمه صلابة ولحمه شدة، من أم تناغيه وظئر تلهيه وطفل يلاعبه وطبيب يعالجه ونفس تدعوه وطبيعة تعينه وشهوة تبعثه ووجع يقلقه، كما يزيد الزمان في قوته ويشد من عظمه ولحمه ويزيده الغذاء عظما وكثرة الغضب والتقلب جلدا، فإذا درج وحبا وضحك وبكى وأمكنه أن يكسر إناء أو يكبه أو يسود ثوبا أو يضرب صبيا؛ فضرب دبره الخادم وانتهره القيم، فلا يزال ذلك دأبه ودأبهم حتى يفهم الإغراء والزجر والتعدية والإنتهار، كما يعرف الكلب اسمه إذا ألح عليه الكلام به وكما يعرف المجنون لقبه وكما يحذر[1] الفرس من وقع السوط لكثرة وقعه بعد رفعه عليه "[2].

ونلاحظ هنا أن الجاحظ بتسويته بين الطفل والمجنون والحيوان في الطريقة التي تتم بها المعرفة لديهم، يتأكد لدينا أن الجاحظ رجل علم كان يعمل جاهدا من أجـل اكتـشاف القـوانين المبثوثة في الطبيعة، فهو لم يقل بأن المعرفة تحصل طباعا إلا لأنه وجد أن الإنسان في طفولتـه لا يختلف عن الحيوان في الكيفية التي يتعلّم بها ويحصل بها المعارف، إنه قانون واحـد يـشمل الجميع وهو قانون التعلم الإقتراني الذي يقضي بـ"ضرورة اقتران مثيرات معينـة باسـتجابات معينة"[3]. وهو قانون نستوحيه من العبارات الأخيرة من نص الجاحظ السابق ذكره؛ فكما أن الكلب يعرف اسمه إذا نودي به مرارا وألح عليه الكلام به، وكما يعرف الفرس وقع السوط بعد رفعـه عليه لكثرة وقعه؛ فكذلك الطفل؛ لأنه لا يزال يحسن أو يسيئ، والناس حوله يثيبونه على إحسانه بالقول أو الفعل، ويعاقبونه على إساءته بالقول أو الفعل؛ حتى يعرف الإغراء والزجر والتعديـة والإنتهار.

وأساس التعلم الإقتراني أو التعلم بالإشراط الكلاسيكي؛ هو "التكرار"، وهـذا مـا تفيـده عبارات الجاحظ التالية: "في كل ساعة"، و"في كل يوم"، و"إذا نودي به مرارا"، و"ألح عليه الكلام به"، و"لا يزال ذلك دأبه ودأبهم"، و"لكثرة وقعه"، وغير هذه العبارات، هناك عبارات أخرى فـي

---

[1] - في الأصل: يحضر. ونرجح ما ذكرنا.

[2] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص١١٩.

[3] - نشواتي (عبد المجيد)، علم النفس التربوي، ط.٩ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م). ص.٣٣٥.

النص السالف ذكره، توحي بفكرة "**التكرار**"[1] بطريقة غير مباشرة، كصيغة الفعل "يلاعبـه" فهـو يدل بهذه الصيغة على كثرة اللعب واستمراره وقتا طويلا.

إن عملية تحصيل المعرفة ـ إذن ـ خاضعة إلى قانون طبيعي، وهذا معنى أن المعرفة تحصل عند الجاحظ باضطرار أو طباعا، وهذا القانون ينطبق على جميع الكائنات الحية القابلـة للتعلم: الإنسان والحيوان، فالجميع مدفوع تحت تأثير الطبع.

وليس من قبيل الصدفة أو الإستطراد أن يحدثنا الجاحظ في كتاب الحيوان عـن إلهـام الرضيع وإلهام الحيوان، جنبا إلى جنب؛ لو لم يكن القانون الذي يجمعهما واحدا؛ فأما ما ورد من إلهام الرضيع؛ فقد ذكر الجاحظ أن رضيعا بقي وحيدا مدة تتجاوز الشهر في دار بعـد أن أتـى الطاعون على أهله، وكانت لأهل الدار كلبة لها أجراء (=جمع جرو)، فلما "اشتد جوعـه ورأى أجراءها تستقي من أطبائها(=أثدائها)، حبا إليها فعطفت عليه، فلما سقته مرة أدامت ذلـك لـه وأدام هو الطلب"[2].

وأما ما ورد من إلهام الحيوان؛ أن رجلا أدخل السجن لمدة شهر، وكان لـه في البيـت زوج حمام طيار وفرخان لهما، وزوج حمام آخر مقصوص الأجنحة لا يطير، فلما أفـرج عـن الرجل؛ تعجب لما وجد أن المقصوصين ما زالا على قيد الحياة، والسر في ذلك أنهما لما كانـا يريان الفرخين كيف يستطعمان ويستزقّان أبويهما الطيارين؛ "حملهما الجوع ـ كما يقول الجاحظ ـ وحب العيش وتلهب العطش، وما في طبعهما من الهداية، على أن طلبا مـا يطلـب الفـرخ، فزقّاهما ثم صار الزقّ عادة في الطيار، والإستطعام عادة في المقصوص"[3].

إن الجاحظ قد جعل الإلهامين: إلهام الرضيع وإلهام الحمام على قدم المساواة، وإنما الذي دعاه إلى ذلك هو وحدة القانون الطبيعي، الذي بثّه الخالق في الطبيعة، وفي ذلك يقول الجـاحظ: "والذي ألهم هذا المولود مص إبهامه ساعة يولد من بطن أمه، ولم يعرف كيفية الإرتضاع، هـو الذي هداه إلى الإرتضاع من أطباء الكلبة، ولو لم تكن الهداية شيئا مجعولا في طبيعته، لما مص الإبهام وحلمة الثدي، فلما أفرط عليه الجوع واشتدت حاله، وطلبت نفسه وتلك الطبيعة فيه، دعته تلك الطبيعة وتلك المعرفة إلى الطلب والدنو"[4].

---

[1] - "أسفرت نتائج البحوث العديدة التي تناولت عملية الإشراط الكلاسيكي، عن وجود عدد من العوامل التي تؤثر في هذه العملية، وأهم هذه العوامل وهي كمية التدريب(...) وتشير كمية التدريب إلى عدة مرات اقتران المثيـر الشرطي بالمثير غير الشرطي (...). لهذا يجب اقتران المثير الشرطي بالمثير غير الشرطي عددا معينـا مـن المرات لإشراط الإستجابة المرغوب فيها. [انظر؛ المرجع السابق، ص ص.٣٤٠-٣٤١].

[2] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.١٥٦.

[3] - المصدر نفسه، ص.١٥٨.

[4] - المصدر نفسه، ص.١٥٦.

ويعود الجاحظ ليؤكد عفوية معارف الطفل ويرى أنه "لم يكن لذلك عامدا ولا إليه قاصدا ولا به معنيا، وإنما هو عبد عبأه سيده ورشّحه مولاه وهيأه خالقه لأمر لا يشعر به من مصلحته ولا يخطر على باله من الصنع له حين غذّاه به وقاده إليه وهيأه له"[1]. وهذا معنى نظرية الطبع عند الجاحظ، ومعنى قوله "أن المعارف كلها ضرورية طباع"[2]، فتحصيل المعرفة ـ كما نفهم من هذا النص ـ أمر ليس باختيار الإنسان، والإختيار في قاموس الجاحظ يقابل الإضطرار، في مثل قوله وهو يسخر من الشخصية التي وضع فيها "رسالة التربيع": "أنت وا   يا أخي تعلم علم الإضطرار وعلم الإختيار وعلم الإخبار أني أشد منك عقلا"[3].

إن المعرفة حسب الجاحظ غريزة في الإنسان حيث طبع على المعرفة طبعا كما طبع غيره من الحيوانات على غرائز أخرى تتنوع وتختلف باختلاف أجناسها وكما طبعت الجمادات على خصائص تميزها. وفي ذلك يقول: "ولولا أن ا   أراد تشريف العالم (...) لما طبعه الطبع الذي يجيئ منه أريب حكيم وعالم حليم كما أنه عز ذكره لو أراد أن يكون الطفل عاقلا والمجنون عالما لطبعهم طبع العاقل ولسواهم تسوية العالم، كما أراد أن يكون السبع وثّابا والحديد قاطعا والسم قاتلا والغذاء مقيما، فكذلك أراد أن يكون المطبوع على المعرفة عالما والمهيأ للحكمة حكيما وذو الدليل مستدلا"[4].

مرحلة ما بعد البلوغ:

وفي هذه المرحلة يعرف الإنسان صدق الرسل، ثم تتم لـه معرفة ا   بواسطة الرسل والأنبياء الذين عرف صدقهم. وكلا المعرفتين: معرفة صدق الرسل ومعرفة ا ؛ معرفة اضطرارية وليست مكتسبة، فالإنسان البالغ يستطيع أن يميز صدق النبي من كذب المتنبي مباشرة أي دون نظر وإعمال فكر، لأن تجاربه السابقة منذ طفولته إلى أن صار بالغا؛ هيأته لذلك وجعلته قادرا على التمييز بين الصدق والكذب، "فلا يحتاج ـ كما يقول ـ عند معاينته رسولا يحيي الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص ويفلق البحر، إلى تفكير ولا تمثيل ولا امتحان ولا تجربة، لأنه قد فرغ من ذلك أجمع، واستحكم عنده العلم الذي أدب به وهيئ له وأورد عليه(...) فإذا وردت عليه دعوى رسوله، وأمته تشهد له بإحياء الموتى وفلق البحر وبكل شيء قد عرف عجز البشر عن فعله والقوة عليه، علم بتجاربه المتقدمة لعادة الدنيا أن ذلك ليس من صنع البشر

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٢٠.

[2] - الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص.٧٥.

[3] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٧٠.

[4] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٣٥.

وأن مثله لا يقع اتفاقا وأن الحيل لا تبلغه، فلا يمتنع من رؤية البرهان وفهم الدعوى أن يعلم أن الرسول صادق وأن الراد عليه كاذب "[١].

فالجاحظ يرجع كل المعارف إلى مقدمات المعرفة، وهذه المقدمات تتكون اضطرارا في فترة الطفولة، من التجارب الكثيرة المتنوعة التي يمر بها الطفل، فترسخ في ذهنه معاني الصدق والكذب، والوجوب والإمكان والإمتناع، وما لا يزال يكون بالإتفاق، وما لا يمكن ذلك فيه، والتعدية والإنتهار، والإغراء والزجر، والحجة وإلى أين تبلغ، والحيلة وأين تعجز، والعادة ومجرى الطبيعة وغير ذلك.

ولذلك فالجاحظ يعد فيلسوفا، لأن هذه المقدمات أو المعاني الأولية كما يسميها الفلاسفة، هي التي يستند إليها الإنسان البالغ للحصول على المعرفة، فينطلق من المعلوم الظاهر إلى المجهول الخفي الباطن. وفي ذلك يقول الجاحظ: "إن المفكر لا يبلغ من جهله أن يستشهد الخفي، بل من شأن الناس أن يستدلوا بالظاهر على الباطن إذا أرادوا النظر والقياس"[٢]. وهذا الظاهر والمعلوم قد حصل ـ في رأي الجاحظ ـ في فترة الطفولة تدريجيا وباضطرار.

تقييم نظرية الطبع عند الجاحظ:

إن السبب الذي دفع الجاحظ إلى القول بنظرية الطبع هـذه؛ هـو بحثـه عـن معيـار موضوعي لليقين، بعد رفضه المعيار الذاتي المتمثل في "سكون النفس". فلـو كانـت المعرفـة اكتسابية، احتاج الإنسان إلى معيار تصح به معرفته، ويستند إليه لمعرفة اليقين من الظن، وعندئذ لا يخلو هذا المعيار من أن يتم تحصيله ـ هو بدوره ـ إما باضطرار وإما باكتساب؛ فإن كـان مكتسبا لزم لهذا المعيار معيار آخر نستند إليه لمعرفة صحته من فساده؛ وهكذا نقع في الدور أو التسلسل، ويشير صاحب "المواقف" إلى هذه الحقيقة، في معرض رده على "جهم بـن صـفوان" الذي كان يرى ـ على عكس ما يرى الجاحظ ـ أن المعرفة كلها نظرية[٣] أي اكتـسابية، فيـرد عليه صاحب "المواقف" مشيرا إلى "لزوم الدور أو التسلسل على تقدير كـون الكـل ـ أي كـل المعارف ـ ضروريا"[٤].

أما القول بالمعرفة الإضطرارية فيسمح للجاحظ ـ إذن ـ بأن يؤسس العلم اليقيني على وجود الطبع الذي لا يخطئ، لأنه قانون طبيعي، يجده كل أحد في نفسه، ولا قبل لأحد بجحده، وعندئذ ينتفي الدور وينتفي التسلسل، وهذا معنى قول الجاحظ وهو يتحدث عن موضوع رسالة "المعاش والمعاد" التي توجه بها إلى "محمد بن أبي دؤاد": "ألّفت لك كتابي هذا إليك، وأنا واصف

---

[١] - المصدر نفسه، ص.١٢٠.
[٢] - المصدر نفسه، ص.١١٤.
[٣] - انظر؛ الإيجي، المصدر السابق، ج١، ص.٧٨.
[٤] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

اك فيه الطباع التي ركّب عليها الخلق، وفُطرت عليها البرايا كلّهم، فهم فيها مستوون، وإلى وجودها في أنفسهم مضطرون، وفي المعرفة بما يتولّد عنها متفقون"[1].

كما أن للمعرفة الإضطرارية ميزة أخرى لا تتصف بها المعرفة الإكتسابية؛ وهي بقاؤها في الذهن فهي لا تنسى ولا تجهل، وهذا ما يتضمنه أحد الأسئلة التي يطرحها الجاحظ على مهجوه في رسالة التربيع والتدوير قائلا: "ولم صرنا لا ننسى السباحة وبالإكتساب عرفناها والعادة أن المكتسب قد ينسى ويجهل، وأن الضروريات لا تجهل"[2].

والجدير بالذكر أن القول بالمعرفة الإضطرارية لا يقلل من شأن العقل عند الجاحظ، كما يبدو لأول وهلة، وإنما على العكس من ذلك، فإن القول بالمعرفة الإضطرارية يعني أن المعارف تتم بضرورة العقل " a priori " أي لأول وهلة ودون روية. ومما يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن كلمة "طباع" الواردة في قول الجاحظ: "المعارف كلها ضرورية طباع"، لا تتعارض مع العقل، لأن الطبع أو الطبيعة تعني عند الجاحظ ما جبل عليه الإنسان من غرائز، وليس العقل إلا أحد هذه الطباع، إذ نجد الجاحظ يقول أن أفضل الأئمة من "يكون أقوى طبائعه عقله"[3].

ويشير حسين مرة إلى هذه الحقيقة في قوله أن المعرفة الضرورية والمعرفة النظرية كلاهما معرفة عقلية، لأن المرجع في حصولها هو العقل وحده عند المعتزلة، وما الإختلاف بين نوعي المعرفة، سوى اختلاف في درجة العقل أو في نوعية الإدراك العقلي[4].

أما "زهدي حسن جار ا " ، فيشير إلى الحقيقة نفسها؛ ويرى أن "المعتزلة مختلفون في مدى تقديرهم لمواهب العقل، فالنظّام كان يرى أن الإنسان العاقل يتوصل إلى معرفة الخالق قبل ورود الشرع بنظر العقل " a posteriori " أي بعد التفكر والتأمل. وكان "العلاف" يذهب أبعد من "النظام" في تقدير قوة العقل، إذ قال إن معرفة ا تعالى ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته تتم بضرورة العقل " a priori " أي لأول وهلة وبدون روية، وقال في باقي المعارف الناتجة عن الحواس أو القياس إنها كسبية " a posteriori ". أما "ثمامة" فقد كان أكثر من العلاف نفسه تطرفا؛ لأنه اعتبر المعارف كلها ضرورية (...) وقد وافق الجاحظ ثمامة على قوله هذا في المعارف"[5].

---

[1] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٦٩.

[2] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٧٥.

[3] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٩٧.

[4] - حسين مروة، النزعات المادية، ج١، ص.٨٠٥.

[5] - حسن جار ا (زهدي)، المرجع السابق، ص.١٠٨.

المنحى العلمي في فكر الجاحظ:

لا يمكن الحديث عن نظرية المعرفة عند الجاحظ، دون الإشارة إلى المنحى العلمـي فـي فكره، وإلى الروح العلمية التي كان يتحلى بها، ونعني بالروح العلمية من جهة؛ أن يكون للباحث منهج محدد يبحث على ضوء خطواته حتى يكون بحثه منظما، ومن جهـة أخـرى؛ أن يتحلـى الباحث بمجموعة من الصفات، أهمها الروح الموضوعية. فهل كان الجاحظ صاحب منهج علمي محدد؟ وهل كان يتحلى بالموضوعية؟

المنهج التجريبي:

لقد أدرك الجاحظ أن الواقع الطبيعي يجب أن يعرف بمنهج آخـر هـو "العيـان"، وأدرك إفلاس منهج "القياس" في معرفة هذا الواقع، وربما كان إدراكه هـذا مـن وراء تأليفـه كتـاب "الحيوان"، الذي يعد دعوة إلى التجريب قديمة قدم الكتاب، لما يـشتمل عليـه مـن اختبـارات وملاحظات سواء ما كان منها من عمل الجاحظ نفسه، كما يدل قوله بعد أن يذكر تجربـة علـى الجعل: "وجربتُ أنا مثل ذلك في الخنفساء فوجدتُ الأمر فيها قريبا من صفة الجعل.."[١]، أو مـا كان منها من مشاهدات وملاحظات غيره وتجارب معاصريه أو سابقيه، مثل بعض التجارب التي قام بها "النظام" على الحيوان، والتي نذكر منها، تجربته الشهيرة في إسكار الحيوان، ثم ملاحظة ما يبدو منه من سلوك[٢]، وتجربته على الظليم الذي كان يبتلع كل ما يلقى إليه من أجسام ملتهبة، وعقده العزم على تشريحه لتتبع مصير الأجسام التي كانت تلقى إليه[٣]؛ وغيرها مـن التجـارب. ومثل الإختبار الذي أجراه صديق للجاحظ على كلب حيث "أغلق دونه الباب في الوقت الذي كان طباخه يرجع فيه من السوق ومعه اللحم، ثم أحد سكينا بسكين، فنبح الكلـب وقلـق، ورام فـتح الباب"[٤]، وهي تجربة تذكرنا بتجارب "بافلوف Pavlov"[٥] إلى حد بعيد.

لذا يمكن اعتبار كتاب "الحيوان" للجاحظ أول ثورة على منطق "أرسطو" كان من نتيجتهـا نشوء منطق جديد هو المنطق الحديث في حين أن تاريخ الفكر ينسب هذه الثورة على المنطـق القديم لكتاب "الأورغانون الجديد" (Novum organum) الذي نشره عـام ١٦٢٠م "فرنـسيس

---

١ - الجاحظ، الحيوان، ج٣، ص.٣٤٩.

٢ - المصدر نفسه، ج٢، ص.٢٣٠.

٣ - المصدر نفسه، ج٤، ص ص.٣٢٠-٣٢١. والظليم هو الذكر من النعام.

٤ - المصدر نفسه، ج٢، ص.١٢٠.

٥ - **بافلوف (إيفان) Pavlov:** (١٨٤٩-١٩٣٦)، عالم بيولوجي روسي نال جائزة نوبل سنة ١٩٠٤م لمؤلفاتـه في الغدد الهضمية. [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.١١٣].

بيكون"[1] (Francis Bacon)، الذي ادعى أن المنهج العلمي من ابتكاره، "وفي الواقع أنه كان فيه تلميذا لعلماء المسلمين، وخاصة "النظّام" والجاحظ"[2].

ومن التجارب التي يبدو أن الجاحظ قد طبق فيها المنهج التجريبي مما يدل على أنه اهتدى إليه قبل "فرنسيس بيكون"؛ ما ينقله على لسان "حواء" - أي جامع الحيات - حيث يقول: "كنت في منزلي نائما في ظلمة، وقد كنت جمعت رؤوس أفاع كن عندي، لأرمي بها، وأغفلت تحت السرير رأسا واحدا، ففتحت عيني تجاه السرير في الظلمة، فرأيت ضياء إلا أنه ضئيل ضعيف رقيق، فقلت: عين غول أو بعض أولاد السعالي، وذهبت نفسي في ألوان من المعاني، فقمت فقدحت نارا، وأخذت المصباح معي، ومضيت نحو السرير فلم أجد تحته إلا رأس أفعى، فأطفأت السراج ونمتُ، وفتحت عيني، فإذا ذاك الضوء على حاله، فنهضت فصنعت كصنيعي الأول، حتى فعلت ذلك مرارا. قال: فقلت آخر مرة: ما أرى شيئا إلا رأس أفعى، فلو نحيته؛ فنحيته وأطفأت السراج، ثم رجعت إلى منامي، ففتحت عيني فلم أر الضوء، فعلمت أنه من عين الأفعى، ثم سألت عن ذلك، فإذا الأمر حق.."[3]

لقد توفرت في هذه التجربة **خطوات المنهج التجريبي**: من **ملاحظة** دقيقة للظاهرة، وبناء **فرض** أولي، فـ**تحقق** من الفرض، وتكرار هذا التحقق حتى تبين بطلان هذا الفرض، فافتراض جديد، ولجوء إلى طريقة الحذف (حذف رأس الأفعى) للتحقق، فاكتشاف الحقيقة والوصول إلى نتيجة، ثم تدعيم هذه الحقيقة بالسماع، ثم تعميم هذه النتيجة على ظواهر أخرى تشترك مع الظاهرة المدروسة في الخصائص؛ فبعد أن تأكّد الجاحظ من أن عيون الأفعى تضيئ ليلا؛ حاول الإحاطة بالعيون التي تضيئ ليلا؛ فقال: "زعم محمد بن الجهم أن العيون التي تضيئ بالليل كأنها المصابيح، عيون الأسد والنمور، والسنانير والأفاعي"[4].

ومن التجارب المبثوثة في كتاب "الحيوان"، نذكر التجربة التي أجريت في **موضوع الذكاء** على توأم صقلبي، حيث خُصي أحدهما، ثم أعطيا عملا واحدا، وأخضعا للمراقبة، ولوحظت الفوارق التي نشأت من جراء هذا الخصاء، وفي ذلك يقول الجاحظ: "إنه متى خُصي أحدهما

---

[1] - **فرنسيس بيكون(Francis Bacon):** (١٥٦١م-١٦٢٦م) فيلسوف وسياسي إنكليزي. درس في جامعة كمبردج. ومارس المحاماة وبرز فيها. ثم أصبح عضوا في مجلس العموم البريطاني، وتقرب من الملكة إليصابت، ثم من الملك جيمس الأول الذي منحه لقب بارون فصار من النبلاء، ثم حكم عليه بالتجريد من جميع المناصب التي يشغلها. اشتغل بالفلسفة وتقدم العلوم ووضع المناهج العلمية، ومن أهم إنتاجه: الأورغانون الجديد، المعقولات والمرئيات، الميلاد العظيم للزمان (ويقصد به الميلاد العظيم للعلم)، سلّم العقل أو خيط التيه، إرهاصات الفلسفة، وغيرها. [انظر؛ بدوي(عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ج١، ص ص.٣٩٢-٣٩٨].

[2] - خفاجي (محمد عبد المنعم)، المرجع السابق، ص.١٧١.

[3] - الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص ص.١١٦-١١٧.

[4] - المصدر نفسه، ص.١١٦.

خرج الخصي منهما أجود خدمة، وأفطن لأبواب المعاطاة والمناولة، وهو لها أتقن وبهـا أليـق، وتجده أيضا أذكى عقلا عند المخاطبة، فيخص بذلك كله، ويبقى أخوه على غثارة ـ أي حمق ـ فطرته، وعلى غباوة غريزته، وعلى بلاهة الصقلبية، وعلى سوء فهم العجمية"[1].

وغير هذه التجربة؛ والتجارب التي سبق ذكرها، كالتجربة التي أجريت على كلب الطبـاخ فتبين للجاحظ قدرة الكلب على التنبه وذكائه في التمييز بين إحداد صاحب الكلب وإحداد الطباخ؛ والتجربة التي أجريت على أعين الأفاعى فتبين أن الضوء ينبعث منها في الظلام؛ هناك تجارب أخرى لا يسعنا المقام لذكرها كلها كتجربة الجعل والخنفساء، وتجربة الذبان، وتجربـة النمـل[2]، وغير ذلك من تجاربه أو تجارب غيره.

وأسفرت دراسته للطبيعة عن نتائج وكشوفات تثير الدهشة ويخيل إلينا ـ لأصالتها ـ ـ أن الجاحظ من أحد علماء العصر الحديث، فكان للجاحظ فضل السبق في الكشف عن كثيـر مـن الحقائق والظواهر العلمية. من ذلك الكشف عما يسمى ـ اليوم ـ بسيكولوجية الحيوان، وظاهرة الحس بالزمان لدى الحيوان، وكأنه يملك ساعة بيولوجية، لاسيما الـديك[3]، وظـاهرة الإنعكـاس الشرطي التي يسميها "الإنتباه الغريزي"[4]، وظاهرة قابيلة التعلم لدى الحيوان[5]، والكشف عن تأخر وصول الصوت عن الضوء حتى ولو حدثا معا بداية، لاختلاف سرعتهما[6]، وغير ذلك.

ومما سبق ذكره، نستخلص أن الجاحظ قد اهتم بمعرفة الطبيعة، حتـى عـده المستـشرق "ت.ج.دي بورT.J.De Boer" فيلسوفا طبيعيا، فقال: "كان الجاحظ أديـبا ظريفـا، وفيلـسوفا طبيعيا، وعنده أن العالم الحق يجب أن يضم إلى دراسة علم الكلام دراسة العلم الطبيعي، وهـو يصف في كل " شيء أفاعـيل الطبيعة، ولكنه يشير إلى ما في هذه الأفاعيل مـن أثـر خـالق الكون"[7].

ولكن الجاحظ يختلف عن الطبيعيين لأنه يفتش في الطبيعة عن النـواميس التـي تـسير الأشياء بموجبها، والتي بثها خالق حكيم، وهذا ما لا يقول به "الطبيعيون" الذين يطلـق الجـاحظ عليهم اسم "الدهريين"، وينتقدهم بعنف، ويبين مذهبهم، ويوضح اختلاف منهجـه عـن مـنهجهم

---

[1] - المصدر نفسه، ج١، ص.١١٦.

[2] - ذكر الجاحظ هذه التجارب في: المصدر نفسه، ج.٣، ص ص.٣٤٩-٣٥٠؛ ص.٥٠٢؛ ج.٤، ص.٣٤.

[3] - وفي ذلك يقول الجاحظ عن الديك أنه: "يعرف آناء الليل وعدد الساعات، ومقادير الأوقات، ثم يقسط أصواته على ذلك تقسيطا موزونا لا يغادر منه شيئا(...) فليعلم الحكماء أنه فوق الأسطُرلاب وفوق مقدار الجزر والمـد على منازل القمر، وحتى كأن طبعه فلك على حدة". [المصدر نفسه، ج٢، ص ص.٢٤١-٢٤٢].

[4] - المصدر نفسه، ص.١٢٠.

[5] - المصدر نفسه، ص.١٢٩.

[6] - المصدر نفسه، ج٤، ص.٤٠٨.

[7] - دي بور(ت.ج) "T.J.De Boer"، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبي ريـدة، ط.٣ (تونس: الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر، ١٩٨٠م). ص.١٢١.

فيقول أنه ألّف كتاب الحيوان قاصدا : "الإخبار عما في أجناس الحيوان من الحجج المتظـاهرة، وعلى الأدلة المترادفة، وعلى التنبيه على ما جللها ا تعالى من البرهانات التي لا تعرف حقائقها إلا بالفكرة (...) وأراد بذلك ألا يخلينا من حجة، ومن النظر إلى عبرة (...) [و] جعلنا في كـل أحوالنا لا تُفتح أبصارنا إلا وهي واقعة على ضرب من الدلالـة، وعلـى شـكل مـن أشـكال البرهانات، وجعل ظاهر ما فيها من الآيات داعيا إلى التفكير فيها"[1]. ثم يبـين الجـاحظ مـذهب الدهري وأنه هو وحده من يعارض كتابه "الحيوان"، بسبب "الغائية" التي يؤمن بهـا الجـاحظ ، فيقول: "ليس لهذا الكتاب ضد من جميع من يشهد الشهادة، ويصلي إلى القبلة، ويأكل الذبيحة، ولا ضد من جميع الملحدين ممن يقر بالبعث، وينتحل الشرائع وإن ألحد في ذلك وزاد ونقـص، إلا **الدهري** ، الذي ينفي الربوبية، ويحيل الأمر والنهي، وينكر جواز الرسالة، ويجعل الطينةَ قديمة، ويجحد الثواب والعقاب، ولا يعرف الحلال والحرام، ولا يقر بأن في جميع العالم برهانـا يـدل على صانع ومصنوع، وخالق ومخلوق (...) إن الدهري ليس يرى أن في الأرض دينا أو نحلـة أو شريعة أو ملة (...) وإنما الصواب عنده والحق في حكمه، أنه والبهيمةَ سيان، وأنه والـسبع سيان، ليس القبيح عنده إلا ما خالف هواه، وليس الحسن عنده إلا ما وافق هواه، وأن مدار الأمر على الإخفاق والدرك، وعلى اللذة والألم، وإنما الصواب فيما نال من المنفعـة، وإن قتـل ألـف إنسان صالح لمنالة درهم رديء"[2].

وكما استعمل الجاحظ "الإستقراء" في أبحاثه الطبيعية، استعمله أيضا في أبحاثه الإجتماعية فهو "إذا عرضت له مسألة من المسائل، راح يتأملها ويلاحظ ما يتصل بها وما يصدر عنها وما يحيط بها، ويجمع الملاحظات عن طريق التجربة والسماع والعيان ثم يستنبط أحكامـه"[3]. ومـن الأمثلة على بحوثه الإجتماعية التي طبق فيها هذا المنهج، دراسته لنسبة السودان في بلاد العرب، حيث كان "يعتمد في ذلك الطرق الإحصائية وهي وسيلة هامة من وسائل الإسـتقراء فـي علـم الإجتماع. فيلاحظ توزع السودان في بلاد العالم، والأقطار التي يؤتى بهـم منهـا إلـى الـبلاد العربية، وحركة هجرتهم من العراق، وزواجهم من الغرباء، وقوة الخصوبة في التناسل الخ..."[4].

وكذلك استعمل الجاحظ الإستقراء بصورة ناجحة في بحثه موضوع الجمال اللغوي "فـراح يدرس اللغة من حيث الصيغ والتراكيب والألفاظ والحروف وعلاقة ذلك بالجمال فأرسـى بـذلك أسس فلسفة الجمال اللغوي التي أطلق عليها اسم "البيان". وقد بلغت به الثقة بالنفس حـدا جعلـه

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص ص.٩-١١.

[2] - المصدر نفسه، ص ص.١٢-١٣.

[3] - أبو ملحم (علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.٢٩٩.

[4] - المرجع نفسه، ص.٣٠٠.

يقرر مثلا أنه أحصى أنواع الدلالات فوجدها خمسا لا تزيد ولا تنقص هـي اللفـظ والإشـارة والحال والعقد (أي الحساب والعد) والخط"[1].

القيمة العلمية لبحوث الجاحظ:

ولا يعني ما سبق ذكره؛ أن الجاحظ ليس لـه نقائص في بحوثه العلمية، فلابـد أن نـشير إلى أن معارف كثيرة في كتاب "الحيوان" قد نفاها العلم الحديث، وبرهن علـى خطئهـا، كقـول الجاحظ بالتولد الذاتي[2]، هذه الفكرة التي كانت تعد إلى عهد ما قبل باستور حقيقة علمية، وكقـول الجاحظ أن الماء لا يجمد للبرد فقط[3]، وقوله بأسبقية الرعد في حدوثه عن البرق[4]، ورأيـه فـي طبيعة الألوان بأنها تتفاسد والضياء هو الذي يميزها ويفصلها وهو أبيض إلا أنه لـيس لونـا[5]، وقوله أن أضلاع جسم الحية بعدد أيام الشهر وأن هذا مما زاد في قوتهـا[6]، وغيـر ذلـك مـن مباحث الجاحظ العلمية التي نجدها في كتاب "الحيوان" والتي نفاها العلم الحديث، ولم يبـق لهـا اليوم شأن كبير على الصعيد العلمي، رغم ما كان لها في عصرها وعصور تلته، مـن أهميـة بالغة.

كما أن الجاحظ قد وقع أسير **نقائص منهجية**، ونقائص من حيث **الأهداف**.

فأما **نقائصه المنهجية**، فتتمثل في نقص لـوازم التجربة ونعنـي بهـا: تنويـع التجربـة وتكرارها[7]، والمقابلة بين أصناف الحيوان، والتعميم أي الذهاب من التجربة في أمور خاصة إلى استخلاص القوانين العامة. فالجاحظ؛ وإن كنّا نجد لـه في كتاب الحيوان ـ كما سنذكر لا حقـا ـ شيئا من هذه الصفات التي تستلزمها التجربة؛ إلا أنه لم يكن يفعل ذلك مع كل تجاربه.

وفي هذا الصدد يقول أحد الباحثين، الذين التفتوا إلى هذا النقص الموجـود فـي تجـارب الجاحظ: "لو فعل هذا الفعل في كل الأمور التي جربها أو عاينها لما نقص تجربته وعيانه شيء،

---

[1] - المرجع نفسه، ص.٢٩٩.

[2] - انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج٣، ص ص.٣٦٩-٣٧٢؛ ص.٣٨٣.

[3] - المصدر نفسه، ج٥، ص.٥٠.

[4] - حيث يقول: "ومتى رأيت البرق سمعت الرعد بعد. والرعد يكون في الأصل قبله ولكن الـصوت لا يـصل إليك في سرعة البرق".[انظر؛ المصدر نفسه، ج٤، ص.٤٠٨]. ولكن الجاحظ أدرك أن الـضوء أسـرع مـن الصوت.

[5] - انظر؛ المصدر نفسه، ج٥، ص.٥٦.

[6] - انظر؛ المصدر نفسه، ج٧، ص.٦٨.

[7] - **التكرار**: أي دراسة الظاهرة في أحوالها المختلفة، إذ لا يكفي دراستها في حالة من حالاتها، فـالتكرار قـد يصحح ما دخل من خطأ في التجارب الأولى.

ولكان في هذه التجربة وهذا العيان شبه علماء هذا العصر"[1]. وكان الجاحظ علاوة علـى ذلـك يترك أمورا كثيرة دون تعليل، رغم ما عرف به من حب التعليل.

أما **نقائص الجاحظ من حيث الأهداف؛** فنسجل عليه إهماله البحث في دراسة أجزاء جـسم الحيوان وكيفية تركيبها وتشريحها الطبي، ولم يجعل الجاحظ ذلك هدفا من أهدافه، على النحـو الذي فعله أرسطو في كتابه "الحيوان"[2]، الذي يفترض أن يكون من مصادر الجاحظ فـي تأليفـه "كتاب الحيوان"، فالجاحظ لم يستهدف من دراسته الحيوان سوى طباعه.

والجاحظ من جهة أخرى، لم يتبع منهجية علمية في تأليف كتـاب الحيـوان، كمـا فعـل "أرسطو" الذي قسم كتابه إلى مقالات، منها ما تبحث في أعضاء الجسم، ومنها مـا تبحـث فـي التناسل، والغذاء الخ..

إلا أن تلك المعارف الخاطئة، وتلك النقائص، لا تنقص من الروح العلمية الكـشافة التـي امتاز بها الجاحظ، بل إن محاولاته في إثبات صحة تلك المعارف؛ لتدل على براعته، لاسيما أن الوسائل الإختبارية والعلمية لم تكن قد بلغت من التطور في عصره ما بلغته في عصرنا.

وإلى جانب هذا العائق الموضوعي، هناك عائق ابستمولوجي[3] آخر يمكن أن نطلق عليـه اسم "سطوة القياس" أي "سطوة المنطق الصوري" حيث كان يصد الناس عن الإتجاه التجريبـي، فالجاحظ وإن كان قد أدرك إفلاس "القياس" في معرفة العالم الطبيعي - كما تقدم ذكره - ودعـا إلى التجريب والمعاينة؛ فإنه ما كان يستطيع الإفلات كلية من فلك النظام الأرسطي، ولـذا فـإن تجاربه واختباراته - شأنها شأن المحاولات الأولى - لا تسلم من نقـائص، حـسبه أن تُعـد محاولتُه في كتاب "الحيوان"، "أول نتيجة من نتائج دراسة الطبيعة في علم العرب"[4].

أصول الجاحظ في التحقيق وروحه العلمية:

إنه لايهمنا أحيانا من فكر الجاحظ النتائج والحلول التي توصل إليها، بقدر ما يهمنـا مـن فكره طريقة بحثه وتنقيبه أو أصوله في التحقيق، وكذا روحه التنقيبية، أو الروح العلميـة التـي صاحبته في هذا البحث والتنقيب.

---

[1] - جبري (شفيق)، الجاحظ معلم العقل والأدب، (مصر: دار المعارف، ١٩٤٨م). ص.١٥٩.

[2] - انظر؛ أبو ملحم (علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.٨٢.

[3] - **الإبستمولوجيا**: "كلمة مكونة من مقطعـين يونـانيين: "إبـستم" (Epistémè) بمعنـى: علـم (Science) و"لوغوس" (Logos) بمعنى: علم، نظرية (Théorie). وعندئذ فالإبستمولوجيا تعني الدراسة النظريـة للعلـم، تتناول مناهجه وقيمته".انظر؛ [PAUL FOULQUIE, Op.cit, p.٢٦٩].

[4] - المعلمة الإسلامية "**L'Encyclopédie de L'Islam**"، نقلا عـن جبـري(شـفيق)، المرجـع الـسابق، ص.١١٢.

١ـ أصول الجاحظ في التحقيق: ونعني بها المشاهدة أو "العيان" بلغة الجاحظ، ثم التجريب أو "الإمتحان" كما يسميه الجاحظ، ثم السماع، ثم تحكيم العقل.

أ ـ المشاهدة أو "العيان": وهي إحدى طرق الجاحظ للتثبت مما يقـرأ أو يـسمع عنـه، فالجاحظ لا تشفيه إلا المعاينة، كما أخبر هو عن نفسه قائلا: "إنه ليس يشفيني إلا المعاينة"[١]، فإن كانت "المعاينة ممكنة، فهو إما أن يتحقق من صدق الخبـر بنفـسه، فيلجـأ إلـى الإختبـارات والتجارب، أو يستأنس بمعاينة غيره من العلماء، ولكن يبقى في نفسه بعض الشك. أما إذا كانـت المعاينة عسيرة، فإن الخبر يتعرض للتكذيب في رأي الجاحظ.

ومما يدل على صحة ماذكرنا؛ أن الجاحظ لما ينقل عن أرسطو قوله: "أن الضفادع لا تنقّ حتى تُدخلَ فكها الأسفل في الماء، لأن الصوت لا يجيئها حتى يكون في فكها ماء"[٢]؛ يعلق قـائلا: "فقد قال ذلك، وقد وافقه عليه ناس من العلماء، وادعوا في ذلك العيان"[٣]. ولنلاحظ قوله "وادعوا" فإنها تدل على بقايا الشك في نفس الجاحظ، لأنه هنا لم يجر المعاينة بنفسه. ولكن الجـاحظ لمـا ينقل عن أرسطو قوله: "أن السمكة لا تبتلع شيئا من الطعم إلا ببعض الماء"[٤]؛ فإن الجاحظ هنـا تثور ثائرته، وقد أدرك أنه تصعب ملاحظة ذلك ومعاينته، فيعلّق قائلا: "فأي عيان دلّ على هذا؟ وهذا عسرٌ"[٥].

وكان الجاحظ حين ينكر خبرا أو يرفض رواية كثيرا ما يستخدم لفظة: "زعم". وكثيرا مـا نجده يصدر بها ما ينقله عن "أرسطو" الذي يطلق عليه اسم "صاحب المنطق"، مما يـدل علـى شكه في صدق الأخبار التي ينقلها عنه، مثل قوله عنه منكرا عليه قوله بالنتاج المركب: "زعـم صاحب المنطق أن أصنافا أخَر من السباع المتزاوجـات المتلاحقـات مـع اخـتلاف الجـنس والصورة، معروفة النتاج مثل الذئاب التي تسفد الكلاب في أرض رومية. قال: وتتولّـد أيـضا كلاب سلوقية من ثعالب وكلاب.."[٦]، ثم يرد عليه مبينا أن التجربة والسماع يكذّبان ذلك فيقـول: "وقد سمعنا ما قال صـاحب المنطق من قبل، وما نظن بمثله أن يخلّد على نفـسه فـي الكتـب

---

[١] - الجاحظ، الحيوان، ج ٦، ص.٤٤٠.
[٢] - المصدر نفسه، ج٥، ص.٥٤١.
[٣] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[٤] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[٥] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[٦] - المصدر نفسه، ج١، ص ص.١٨٣-١٨٤.

شهادات لا يحققها الإمتحان، ولا يعرف صدقها أشباهه من العلماء، وما عندنا في معرفة ما ادعى إلا هذا القول"[1].

وكما أنكر عليه قوله بالنتاج المركب، لأن "العيان" لا يثبته؛ كذّبه في قوله: "أن ثورا فيما سلف من الدهر سفد وألقح من ساعته بعد أن خُصي"، لأن مثل هذا الأمر يتعارض وقوانين الطبيعة، لذلك يعلق عليه الجاحظ قائلا: "فإذا أفرط المديح وخرج من المقدار، أو أفرط التعجيب وخرج من المقدار، - احتاج صاحبه - أي صاحب المدح والتعجب - إلى أن يثبته بالعيان، أو بالخبر الذي لا يكذّب مثله، وإلا فقد تعرض للتكذيب"[2].

وهكذا فالجاحظ قد انتقد أرسطو، و"لم يصب أمامه بشلل الفكر كما أصيب في أكثر الأحيان "ابن سينا" وغيره من فلاسفة الشرق والغرب، وإنما وضعه في المخبر يمتحنه ويجربه"[3].

ولقد أسفرت دراسة الجاحظ للطبيعة عن **ملاحظات** وإشارات قيمة، فكتابه "الحيوان" يزخر بتقريراته ومشاهداته وملاحظاته المختلفة؛ نذكر منها على سبيل الأمثلة لا الحصر: معاينته لأعراض داء الكلب[4]، وملاحظته لسلوك الخصيان وربط هذا السلوك بما يطرأ من تغيير بيولوجي[5]، ومشاهدته لنساء ذوات لحى لدى عجائز الدهاقين[6]، ومعاينته لبعض الطيور وهي تبيض[7]، وغير ذلك من الملاحظات التي يطول سردها.

وكتاب "الحيوان" مفعم بألفاظ وعبارات يرددها الجاحظ، مثل: "عاينتُ"، "رأيتُ"، "أرى"، "نرى"، "وما لي هم إلا النظر"[8]، وهي تدل على مذهب "المعاينة" في التحقيق لدى الجاحظ. هذا الأصل الذي لا ينكره جميع الناس بما في ذلك على - حد قول الجاحظ - "ناس من الجهال ونفر من الشكاك ممن يزعم أن الشك واجب على كل شيء إلا في العيان"[9]. لأن العيان "يثلج الصدور ويضطر العقول"[10].

---

[1] - المصدر نفسه، ص.١٨٥.

[2] - المصدر نفسه، ج٥، ص.٢٢٠.

[3] - أمين (أحمد)، المرجع السابق، ج١، ص.٣٩٩.

[4] - الحيوان، ج٢، ص ص.١٤-١٥.

[5] - المصدر نفسه، ج١، ص ص.١١٦-١٢٠.

[6] - المصدر نفسه، ص.١١٥.

[7] - المصدر نفسه، ج٣، ص.١٧٠.

[8] - انظر؛ المصدر نفسه، ج١، ص.٥٦،٦١،١١٥،١٥١؛ ج٢، ص.١٤،١٥٦؛ ج٣، ص.١٦٧،٤٠٨،٤٠٩؛ ج٥، ص.٢٤٨؛ ج٧، ص.٨،٢٠٢.

[9] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٣٩.

[10] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣١٧.

ب ـ التجربة: وثق الجاحظ بالتجربة ـ وقد يطلق عليها أيضا اسم "الإمتحان"[1] ـ وجعلها طريقا من طرق المعرفة وأصلا من أصول التحقيق، إلى الحد الذي جعله لا يرد خبرا حقّقه العيان وضمت إليه التجربة. فالجاحظ قد جمع بين "المعاينة" و"التجربة"، في كثير من تحقيق الأخبار التي يسمعها. وهذه نماذج من تجاربه ومعايناته التي يظهر فيها أنه قد استعمل بعض لوازم التجربة كالمقابلة، والتكرار، والتنويع، والتعميم.

فأما **المقابلة**؛ وهي أن يقابل الجاحظ بين أصناف الحيوان؛ فنجدها في مثل إشارته إلى مشاركة الضب الوزغةَ والحية في بعض الخصائص مثل طول الذماء (=بقية النفس)، وشدة انعقاد الحياة والروح بعد هشم الرأس أو القطع، وطول العمر[2]. وفي مثل قوله بعد أن عاين بنفسه تماوتَ "الجعل" إذا دفن في الورد: "وجربتُ أنا مثل ذلك في الخنفساء، فوجدت الأمر فيها قريبا من صفة الجعل، ولم يبلغ كل ذلك إلا لقرابة ما بين الخنفساء والجعل"[3]. ثم يقابل بين الذباب والجعل فيقول: "وفي الذّبان طبع كطبع الجعلان"[4].

وتظهر المقابلة أيضا في قول الجاحظ عن مدة الحمل: "والخنزيرة تضع في أربعة أشهر، والشاة في خمسة، والمرأة والبقرة في تسعة أشهر، والحافر كله في سنة"[5].

ونتيجة لهذه المقابلة بين أصناف الحيوان انتهى الجاحظ أحيانا إلى تصنيف بعض الحيوانات في جنس واحد من ذلك قوله: "والأجناس التي ترجع إلى صورة الضب؛ الورلُ، والحرباء، والوحرة، والحلكة، وشحمة الأرض، وكذلك العظاء، والوزغ، والحرذون (...) وأشباهها مما يسكن الماء، الرق، والسلحفا، والغيلم، والتمساح، وما أشبه ذلك"[6].

وأما **التكرار**؛ فيظهر في هذه التجربة التي يسردها الجاحظ قائلا: "في الأفاعي من العجب أنها تذبح حتى يفرى منها كلّ ودج، فتبقى كذلك أياما لا تموت. وأمرت الحاوي (=صياد الأفاعي) فقبض على خَرزة (=فقرة) عنقها، فقلت له: اقبضها من الخرزة التي تليها قبضا

---

[1] - قد يستخدم الجاحظ مصطلح "**التجربة**"، كما في قوله: "ما أوجد العيان.. وما استخرجت **التجارب**".[الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.٥]. كما قد يستخدم مصطلح "**الإمتحان**"، في مثل قوله عن أرسطو: "وما نظن بمثله أن يخلّد على نفسه في الكتب شهادات لا يحققها **الإمتحانُ**.."، أي التجربة.[المصدر نفسه، ج١، ص.١٨٥]. وفي مثل قوله عن تجربة أجريت على كلب: " ما كنا نقصد إليه من **امتحان** ما عنده". [المصدر نفسه، ج٢، ص.١٣٠].

[2] - انظر؛ المصدر نفسه، ج٦، ص ص.٥٤-٥٦.

[3] - المصدر نفسه، ج٣، ص.٣٤٩.

[4] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] - المصدر نفسه، ج٤، ص.٥٥.

[6] - المصدر نفسه، ج٦، ص.٢٠.

رفيقا. فما فتح بينها بقدر سم الإبرة حتى بردت ميتة. وزعم (=الحاوي) أنه قد ذبح غيرها من الحيات فعاشت على شبيه بذلك، ثم إنه فصل تلك الخرزة على مثال ما صنع بالأفعى، فماتت بأسرع من الطّرف"[1].

فالتجربة هنا قد أعيدت مرة أخرى، والنتيجة كانت واحدة. ويشير الجاحظ إلى تكرار التجارب في عبارات مثل قوله بعد تجربة أجريت على كلب: "فلما كان العشي صنعنا به مثل ذلك، لنتعرف حاله في معرفة الوقت"[2]، ثم يقول: "وصنعت ذلك بكلب لي آخر"[3]، وفي مثل قوله عن كلب بعد أن عاينه الناس يقبل كل يوم جمعة إلى موضع عند جزار: "وزعم هؤلاء بأجمعهم أنهم تفقّدوا شأن هذا الكلب منذ انتبهوا لصنيعه هذا، فلم يجدوه غادر ذلك يوما واحدا"[4].

وأما **التنويع**؛ بمعنى الذهاب في كل تجربة مذهبا خاصا، فإن الجاحظ؛ كان يلجأ في بعض تجاربه إلى التنويع، فكان يعمد في بعضها إلى قطع أعضاء الحيوان[5]، وفي بعضها كان يلقي عليه مادة من المواد[6] أو نبتة من النباتات ليعاين تأثره[7]، أو يكسر بيضه ليتعرف ما فيها[8]، أو يبعج بطنه ليفتّش عن بيضه[9]، وحينا كان يدفنه في النبات ليعرف حركاته[10]، وأحيانا يجمع أضداد الحيوان ليعاين صراعها[11]، وغير ذلك من الأساليب المتنوعة، التي تدل على أن الجاحظ كان يذهب في كل تجربة من تجاربه مذهبا خاصا.

وأما **التعميم**؛ فقد كان الجاحظ يستخرج أحيانا من المعاينات التي يمارسها قانونا عاما، ومن الأمثلة التي توضح هذه الناحية من تجارب الجاحظ؛ نذكر ما يلي:

---

[1] - المصدر نفسه، ج٤، ص.١١٣.

[2] - المصدر نفسه، ج٢، ص.١٢٠.

[3] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] - المصدر نفسه، ص.١٢٢.

[5] - يقول عن الضب: "إني كنتُ أقطعه بنصفين، فيمضي أحد نصفيه يمنة والآخر يسرة". [المصدر نفسه، ج٦، ص.٥٤].

[6] - يقول عن النمل: "وتقتل بأن يصب في أفواه بيوتها القطران والكبريتُ الأصفر، ويدس في أفواهها الشعر. وقد جربنا ذلك فوجدناه باطلا". [المصدر نفسه، ج٤، ص.٣٦].

[7] - يقول: "وقرأتُ في كتاب الحيوان (أي لأرسطو): "إن ريح السذاب يشتد على الحيات. فألقيتُ على وجوه الأفاعي جرز(=حزم) السذاب فما كان عندها إلا كسائر البقل". [المصدر نفسه، ج٥، ص.٣٦٥].

[8] - انظر؛ المصدر نفسه، ج٤، ص.١٧٠.

[9] - انظر؛ المصدر نفسه، ج٦، ص.١٨.

[10] - انظر؛ المصدر نفسه، ج٣، ص.٣٤٩.

[11] - مثل صراع الجرذان، وصراع الجرذان والعقارب.[انظر؛ المصدر نفسه، ج٥، ص ص.٢٤٦-٢٤٨].

ـ معاينته لأمر بسيط وهو رؤيته لنملة تحاول نقل أو سحب جرادة، فإذا عجزت مـضت إلى جحرها واستدعت صويحباتها، للتعاون على نقلها. هذه الملاحظة لما تكررت استخرج منهـا الجاحظ هذا القانون العام: "لم نر ذرة قط حاولت نقل جرادة فعجزت عنها، ثم رأيناها راجعة، إلا رأينا معها مثل ذلك"[1]، أي استدعاء صويحباتها من النمل للتعاون.

ـ واستخلص الجاحظ قانونا مفاده أن "كلّ شيء ممسوح البدن، ليس بذي أيد ولا أرجـل، فإنه يكون شديد البدن، كالسمكة والحية"[2]. واستخلص قانونا آخر مفاده أن "أذناب الأفاعي تنبت"[3] إذا انقطعت. وغير ذلك من القوانين التي يستخلصها الجاحظ من التجارب والملاحظات، وكـان يعي هذا التعميم الذي ينشده من وراء التجارب، يتبين لنا ذلك؛ من تحققه من خبر ساقه أرسـطو عن الحيات فراح يجرب على الأفاعي، وأبطل صحة خبر أرسطو، فلما خشي أن يقـال لــه: "الحيات غير الأفاعي" قال: "هذا باطل. الأفاعي نوع من الحيات. وكلهم قد عم ولم يخص"[4].

ولكن الجاحظ كان يترك أحيانا كثيرة هذا التعميم، ويترك استنتاج مثل هذه القوانين للقارئ، فلا يكاد أحد يقرأ ما ذكره الجاحظ من أن ناب الأفعى إذا اقترن ببعض المواد فلا تقتل بعضتها، وأن المغناطيس الجاذب للحديد إذا حك بالثوم لم يجذب الحديد[5]؛ حتى يدرك أن الجاحظ إنما أراد بقوله هذا أن بعض المواد إذا اقترنت بمادة أخرى فقدت بعض خواصها، ولكنه لم يصرح بذلك.

ج ـ السماع:

ومن أصول التحقيق عند الجاحظ غير المعاينة والتجربة؛ "السماع" الذي يعني أنـه كـان يروي كلام غيره، ويسأل أهل الإختصاص ليسمع أخبارهم وأحاديثهم. وقد أشار الجـاحظ إلـى "السماع" في مقدمة كتاب "الحيوان" فقال: "وهذا كتاب (...) قد أخذ من طرف الفلسفة، وجمع بين معرفة السماع وعلم التجربة، وأشرك بين علم الكتاب والسنة.."[6].

لكنه لم يكن يأخذ إلا الأخبار التي يراها صحيحة، ولم يكن يأخذ إلا عن "الثقات"، وفي ذلك يقول: "وأما الذي بلغني عن هؤلاء الثقات فهو الذي قد كتبته لك"[7].

---

[1] - المصدر نفسه، ج٤، ص.٧.
[2] - انظر؛ المصدر نفسه، ص.١١٤.
[3] - المصدر نفسه، ص.١١١.
[4] - المصدر نفسه، ج٥، ص.٣٦٥.
[5] - انظر؛ المصدر نفسه، ج٤، ص.١١٢.
[6] - المصدر نفسه، ج١، ص.١١.
[7] - المصدر نفسه، ج٢، ص.١٤.

ومن الثقات الذين يأخذ عنهم؛ أهل المعرفة من أصدقائه وأصحابه المعتزلة[1] أو أصحاب الإختصاص من العلماء والأطباء[2]، أو أهل التجربة كالبحريين والسماكين والصيادين والملاحين والجزارين الذين تضطرهم مهنهم إلى معرفة بعض خصائص أنواع الحيوانات، وقد يأخذ الجاحظ ممن قد عرف باهتمامه بحيوان ما دون غيره؛ وهذا ما تدل عليه عبارات الجاحظ نحو: "قال صاحب الكلاب"، و"قال صاحب الحمام"، و"قال صاحب الديك"[3]، كما يعتمد الجاحظ على ما عند الأعراب من معارف، لما لهم من تجارب مع أصناف الحيوان، فهم "كثيرا ما يبتلون بالناب والمخلب، وباللدغ واللسع والعض والأكل، فخرجت بهم الحاجة إلى تعرف حال الجاني والجارح والقاتل، وحال المجني عليه والمجروح والمقتول، وكيف الطلب والهرب، وكيف الداء والدواء؛ لطول الحاجة، ولطول وقوع البصر، مع ما يتوارثون من المعرفة بالداء والدواء".

وقد وضح الجاحظ نوعية هذه المصادر التي يأخذ عنها سماعا غرائبه وطرائفه، فقال: "لم نذكر، بحمد الله تعالى، شيئا من هذه الغرائب، وطريفة من هذه الطرائف إلا ومعها شاهد من كتاب منزل، أو حديث مأثور، أو خبر مستفيض، أو شعر معروف، أو مثل مضروب، أو يكون ذلك مما يشهد عليه الطبيب، ومن قد أكثر قراءة الكتب، أو بعض من قد مارس الأسفار، وركب البحار، وسكن الصحاري واستذرى (=صار في كنف منها) بالهضاب، ودخل في الغياض، ومشى في بطون الأودية"[4].

وكان الجاحظ يريد أن يضفي على سماعه صبغة يقينية، ومما يدلّ على ذلك ما يذكره من صفات أحد الذين كان يأخذ عنهم، قائلا: "وحدثني بعض أهل العلم، ممن طال ثواؤه في أرض الجزيرة، وكان صاحب أخبار وتجربة، وكان كلفا بحب التبين، معترضا للأمور، يحب أن يفضي إلى حقائقها، وتثبيت أعيانها بعللها، وتمييز أجناسها، وتعرف مقادير قواها وتصرف أعمالها، وتنقّل حالاتها؛ وكان يعرف للعلم قدره، وللبيان فضله"[5].

---

[1] - فكثيرا ما نجد الجاحظ يقول: "خبرني صديق لي". [المصدر نفسه، ص.١٢٠]. أو يقول: "حدثني صديق لي". [المصدر نفسه، ج١، ص.٥٢]. أو يقول: "وأما أصحابنا فحكوا..".[المصدر نفسه، ج٢، ص.٥٣]. أو يقول: "وهذا حديث مشهور في مشيخة أصحابنا من البصريين". [المصدر نفسه، ص.١٥٥].

[2] - ومن الأطباء الذين يأخذ عنهم الجاحظ لثقته بهم؛ الطبيب "صليبا" الذي ذكره في قوله: "وقصة هذا المفلوج معروفة. وقد عرفها صليبا وغيره من الأطباء" [المصدر نفسه، ج٥.ص.٣٦٣]. وذكر ابن النديم في فهرسته الطبيب "صليبا، ضمن النقلة من اللغات إلى اللسان العربي. [ابن النديم، المصدر السابق، ج١، ص.٣٤٠]. ومن الأطباء أيضا "جالينوس" الذي ذكره في قوله: "وقال جالينوس في الإخبار عن معارف البهائم والطير (...) من علم النسر الأنثى إذا خافت على بيضها وفراخها الخفافيش أن تفرش ذلك الوكر بورق الدلب حتى لا تقربه الخفافيش. وهذا أعجب، والأطباء والعلماء لا يتدافعونه." [الجاحظ، الحيوان، ج٧.ص.٢٤].

[3] - انظر؛ المصدر نفسه، ج.٢، ص.٣٥٦؛ ص.٣٥٩؛ ص.٣٦١ ؛ ج.٣، ص.١٨٩.

[4] - المصدر نفسه، ج٦، ص ص.١٢-١٣.

[5] - المصدر نفسه، ج٤، ص.٥١.

ويقول عن آخر: "لو سمعت بقصصه .. علمت أنه بعيد من الكذب والتزيد، وقد رأيته وجالسته"[1]. ونستنتج هنا أن الجاحظ كان يتوقّف ليتثبت من صدق صاحب الخبر قبل صدق الخبر نفسه.

وهذا نموذج لمن لا يثق الجاحظ في أخبارهم، فقد دخل يوما على "عبيد بن الشونيزي"[2] وشاهد عنده تجربة في إناء زجاجي جعل فيه عشرين عقربا وعشرين فأرة تقتتل، فوصف الجاحظ ما شاهد قائلا: "خيل لي أن تلك الفأر قد اعتراها ورم من شدة وقع اللسع، ورأيتُ العقارب قد كلّت عنها وتاركتها، ولم أر إلا هذا المقدار الذي وصفتُ"[3]. فلم ينقل الجاحظ إلا ما شاهده بنفسه، أما ما حدثه "عبيد" هذا من أمر هذه التجربة فلم يأخذ به لعدم ثقته بأخباره، وعلى هذا يدل قوله: "وحدثنا عنها "عبيد" بأعاجيب. ولو كان عبيد إسنادا (أي ممن يصح إسناد الخبر إليه) لخبرت عنه، ولكن موضع البياض من هذا الكتاب خير من جميع ما كان لعبيد"[4].

ولا فرق عند الجاحظ أن يكون ما يسمعه أشعارا أو أخبارا، ما دام يتحقق فيما يسمعه شرطُ اليقين، وفي ذلك يقول: "ليس بين الأشعار وبين الأخبار فرق إذا امتنع في مجيئها وأصل مخرجها التباعد والإتفاق والتواطؤ"[5]. ويقول أيضا: "إن الأشعار الصحيحة بها المقدار الذي يوجب اليقين.."[6].

ومن هنا نصل إلى أن أصول الجاحظ في التحقيق هي المعاينة والتجريب، فإن تعذّرتا عليه لجأ إلى السماع ممن يثق في أخبارهم. ولكن ماذا يفعل الجاحظ إذا لم يثق في الأخبار التي يسمعها، ولم يمكنه مباشرة العيان والتجريب فيها؟

إن للجاحظ أصلا رابعا من أصول التحقيق، يمكن تسميته "تحكيم العقل".

د ـ تحكيم العقل:

إن الحقائق في رأي الجاحظ لا يكفي لمعرفتها استعمال الحواس التي هي وسيلة العيان والتجربة، فلابد من استعمال العقل. وفي ذلك يقول الجاحظ: "ولعمري إن العيون لتخطئ، وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الإستبانة الصحيحة إلا للعقل، إذ كان زماما

---

[1] - المصدر نفسه، ج٢، ص.١٥٦.

[2] - الشونيزي: نسبة إلى الشونيزية، بالضم ثم السكون ثم نون مكسورة: موضع ببغداد بالجانب الشرقي.[انظر؛ المصدر نفسه، ج٥، هامش ص.٢٤٨].

[3] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص ص.١٢٩-١٣٠.

[6] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.١٠٧.

على الأعضاء وعيارا على الحواس"[1]. ويقول أيضا: "لا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل"[2]. وحذّر الجاحظ من ترك تحكيم العقل والإكتفاء بما تقدمه الحواس، لأن من كان هذا شأنه لم يتمكّن من اليقين، فقال: "احذر من أن تكون .. ممن ينظـر إلـى حكمـة ا وهـو لا يبصرها، وممن يبصرها بفتح العين واستماع الآذان؛ ولكن بالتوقف من القلـب، والتثبـت مـن العقل، وبتحفيظه وتمكينه من اليقين، والحجة الظاهرة"[3].

ومن خصائص من يحكّم العقل؛ النزوع نحو الشك، والنزوع نحو التعليل. ونبحث فيما يلي هاتين الناحيتين من خصائص عقل الجاحظ في التحقيق، ونعني بهما: الشك، والتعليل.

ـ الشك: وهو حالة التوقّف قبل تقبل أو رفض أي حكم أو رأي، وفي ذلك يقول الجاحظ: "اعرف مواضع الشك (...) فلو لم يكن في ذلك إلا تعرف التوقّف ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه"[4].

وكان الجاحظ في معرفة السماع شديد التوقّف للتثبت والتوثق، وذلك لأن الجاحظ عـارف بما يدخل الأخبار عادة من النقص والتزيد[5] باختلاف علل ذلك من اتباع للأهواء[6]، أو مـن قلّـة الحفظ لاسيما عند الإكثار من الأخبار[7]، أو من ولع بالغريب والخيال[8]، أو من قلّـة تثبـت مـن صاحب الأخبار[9]. فلابد ـ وحال الأخبار هذه ـ من التثبت في صحتها والشك فيها.

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٣٦.

[2] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٢٠٧.

[3] - المصدر نفسه، ج٤، ص.٢١١.

[4] - المصدر نفسه، ج٦، ص.٣٥.

[5] - وفي ذلك يقول الجاحظ: "إن الخبر قد يكون أصله ضعيفا ثم يعود قويا ويكون أصله قويا فيعـود ضـعيفا". [الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٤٤].

[6] - وفي ذلك يقول الجاحظ عن الناظر بعين البغضاء والعداوة أنه "كثيرا ما يجد من العيوب في عدوه ما يعينـه على التخرص عليه فيقويها ويزيد فيها. وإن عدم الحقّ تقول وقبح الحسن، وزاد في قـبح القبـيح". [الجـاحظ، الرسائل الأدبية، ص.١٠٢].

[7] - يقول الجاحظ: "والحفظ مع الإقلال أمكن، وهو مع الإكثار أبعد". [الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٨٩].

[8] - وفي ذلك يقول الجاحظ: "إن الناس موكلون بحكاية كل عجيب وميسرون للإخبار عن كل عظيم". [الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٤٥].

[9] - وفي ذلك يقول الجاحظ: "وقد ترك الجمهور الأكبر.. والسواد الأعظم، التوقّف عند الشبهة، والتثبـت عنـد الحكومة جانبا، وأضربوا عنها صفحا، فليس إلا لا أو نعم. إلا أن قولهم "لا" موصول منهم بالغـضب، وقـولهم "نعم" موصول منهم بالرضا. وقد عزلت الحرية جانبا". [الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص.٨].

وأفرد الجاحظ بضع صفحات من كتابه "الحيوان" للحديث عن الشك[١]، ومال إلى الشك على نحو ما مال إليه ديكارت، واعتبره مرحلة من مراحل العلم، بل "أول شرط من شروط المعرفة"[٢]، وسبيلا إلى اليقين، لأن اليقين "لم يكن قط ـ كما يقول على لسان النظّام ـ حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك"[٣].

ومما يدل على أن الجاحظ أدرك أن "الشك" له قيمة منهجية لا غير؛ أنه فرق بين نوعين من الشك: ذم أحدهما، وأوجب الآخر.

فأما **الشك المذموم** فهو ذلك الذي يستولي على النفس حتى يصير عادة من عاداتها، ويسميه داء وعلّة للضعف، تجب المعالجة منه، وفي ذلك يقول: "من عود قلبه التشكك اعتراه الضعف، والنفس عزوف فما عودتها من شيء جرت عليه (...) وستتكلّف من علاج دائه وترتيب إفهامه إن أعان على نفسه بما لا يبقي سببا للشك ولا علة للضعف"[٤]. ويسمي الجاحظ أصحاب هذا النوع من الشك؛ "الشكّاك" ويصفهم بالجهل في مثل قوله: "زعم ناس من الجهال ونفر ممن يزعم أن الشك واجب على كل شيء إلا في العيان؛ أن أهل المنصورة وافوا مصلاهم يوم خميس على أنه يوم الجمعة في زمن منصوري، وأن أهل البحرين جلسوا عن مصلاهم يوم الجمعة على أنه يوم خميس في زمن أبي جعفر فبعث إليهم وقومهم. وهذا لا يجوز ولا يمكن في أهل الأمصار ولا في العدد الكثير من أهل القرى.."[٥].

وأما **الشك الواجب**، فهو "الشك المنهجي" الذي عرفه قبل الغزالي وقبل ديكارت، وانتهجه على أساس أنه خطوة من خطوات البحث عن اليقين؛ حيث يقول: "اعرف مواضع الشك، وحالاتها الموجبةَ لـه، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلما، فلو لم يكن في ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه"[٦].

ويؤكد الجاحظ أن الشك، إنما هو الدرجة الأولى من درجات العلم، فيقول: "وأول العلم بكل غائب الظنون، والظنون إنما تقع في القلوب بالدلائل، فكلما زاد الدليل قوي الظن حتى ينتهي إلى غاية تزول معها الشكوك عن القلوب؛ وذلك لكثرة الدلائل، ولترادفها"[٧].فدرجات العلم: الشك ، فالظن ، فالعلم.

---

[١] - المصدر نفسه، ج٦، ص.٣٥-٣٧.

[٢] - Marie Bernard, Op.cit, pp.301-302.

[٣] - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.٣٦.

[٤] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ١٥٠.

[٥] - المصدر نفسه، ص.١٣٩.

[٦] - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص.٣٥.

[٧] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٨٤.

ويعد الجاحظ هذا الشك المنهجي من صفات الخواص، أما العوام فهم في رأيه "أقل شكوكا من الخواص لأنهم لا يتوقّفون في التصديق والتكذيب ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد، أو على التكذيب المجرد، وألغوا الحال الثالثة من حال الشك التي تشتمل على طبقات الشك، وذلك على قدر سوء الظن وحسن الظن بأسباب ذلك، وعلى مقادير الأغلب"[١].

ولابد أن نشير إلى أن ميل الجاحظ إلى التجارب، هو الدافع الذي أدى به إلى ممارسة الشك لكثرة ما وجد من عدم المطابقة بين الأخبار التي يسمعها والحقائق التي تكشف عنها تجاربه، ولا أدلّ على ما نقول من قوله: "وقد روى لنا غير واحد من أصحاب الأخبار (...) أن الناس لم يجدوا في بطن شبوطة قط بيضا. وأنا أخبرك أنّي قد وجدته فيها مرارا (...) فكيف أسكن بعد هذا إلى أخبار البحريين، وأحاديث السماكين.."[٢]. فالشك عند الجاحظ كان وليد عدم المطابقة بين الأخبار والوقائع. فهو قد سمع خبرا من البحريين كذّبته التجربة، فأصبح يشك في أخبارهم. وعدم "المطابقة" هذه بين الخبر والواقع؛ هو ما دفع الجاحظ إلى الشك في كثير مما قرأه عن أرسطو من أخبار، من ذلك قوله: "وقيل لي ـ وقرأتُ في كتاب الحيوان ـ إن ريح السذاب يشتد على الحيات. فألقيتُ على وجوه الأفاعي جرز السذاب فما كان عندها إلا كسائر البقل"[٣].

وقد لازم الشك تفكير الجاحظ، وطبقه عمليا في أبحاثه كلها فشك في الروايات والأخبـار والمعتقدات التي لا تصمد أمام صرامة العقل، وأنكر الأساطير والخرافات. فرد كثيرا من أخبار أرسطو، كما ذكرنا، وانتقد أستاذه "النظام" وشك في نتائج قياسه لأنه كان يقيس "على العـارض والخاطر والسابق الذي لا يوثق بمثله"[٤]، واستهزأ بمن يعتقد رؤية الجـن والـشياطين، وتـأول أحاديث ورد فيها رؤية الشياطين[٥]. واستهزأ بما روي أن الحجر الأسود كـان أبـيض فـسوده المشركون، وقال: كان يجب أن يبيضه المسلمون حين أسلموا[٦]. واجتهد في إبطال ما كان شائعا في الأوساط العلمية في عصره، فأبطل بعض الخرافات والأساطير التي مازجت العلم وأفسدته،

---

[١] - الجاحظ، الحيوان، ج٦، ص ص.٣٦-٣٧.

[٢] - المصدر نفسه، ص ص .١٨-١٩.

[٣] - المصدر نفسه، ج٥، ص.٣٦٥. وقال الجاحظ عن ذلك في مكان آخر: "الأفاعي تكره ريح السذاب والـشيح، وتستريح إلى نبات الحرمل. وأما أنا فإني ألقيتُ على رأسها وأنفها من السذاب ما غمرها فلم أر على مـا قـالوا دليلا". [المصدر نفسه، ج٦، ص.٣٩٩].

[٤] - المصدر نفسه، ج٢، ص ص.٢٢٩-٢٣٠.

[٥] - انظر؛ المصدر نفسه، ج١، ص ص.٢٩٩-٣٠٠.

[٦] - أمين (أحمد)، المرجع السابق، ج٣، ص.٨٦.

كخرافة الخلق المركب للزرافة من الناقة الوحشية أو البقرة والضبع[١]، وخرافة سقوط مطر من الضفادع والشبابيط[٢]، وغير ذلك. وشك في جدوى الترجمة القائمة في عصره وأعطى البديل بوضع شروط لها[٣]، فشك في صحة آثار الفرس لأن مترجميها يستطيعون توليد مثلها، فقال: "لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التي بأيدي الناس للفرس، أنها صحيحة غير مصنوعة، وقديمة غير مولّدة، إذ كان مثل ابن المقفع وسهل بن هارون، وأبي عبيد ا ، وعبد الحميد وغيلان، يستطيعون أن يولّدوا مثل تلك الرسائل، ويصنعوا مثل تلك السير"[٤].

والجاحظ إذا شك في صحة الآراء التي يسوقها، صدرها - في مغلب الأحيان - بلفظ "زعم" أو "زعموا ".

- **التعليل:** ومن خصائص من يحكّم العقل؛ غير النزوع نحو الشك؛ النزوع نحو التعليل أي التنقيب عن علّة الأمور، والتطلع إلى التحقق من علل الأشياء. وهذا ما يبينه الجاحظ عندما يتحدث عن الأمور الغامضة واللطيفة التي يقول عنها أنها فن "لا يصاب إلا عند من جهتُه العقل، ويمكنه الإستدلال (...) ومن جهتُه تعرف العلل.."[٥].

والنزوع نحو التعليل هو وليد "الشك"، فإما أن يكون للظاهرة تعليل مقنع؛ فيرتفع الشك، وإما أن لا يكون لها تعليل كاف واف، أو أن لا يكون لها تعليل أصلا؛ فيبقى الشك قائما.

وهذا ما نستفيده من هذا الموقف الذي وقفه الجاحظ إزاء خبر جاء به أرسطو مفاده "أن حية صغيرة شديدة اللدغ، إلا أن تعالج بحجر، يخرج من بعض قبور قدماء الملوك"[٦]؛ فعلّق الجاحظ مشككا في هذا الخبر: "ولم أفهم هذا، ولم كان ذلك؟"[٧]. فالجاحظ قد أبقى على شكّه في خبر أرسطو لأنه لم يجد تعليلا مقنعا في عرف العقل.

ولذلك كان الجاحظ لا يأخذ معارفه إلا من ذوي الإختصاص، الذين يلجأون إلى التعليل، وهذا ما يدلّ عليه قوله: "وهذا البحري صاحب كلام وعلل وهو يتكلّف معرفة العلل"[٨].

---

[١] - انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج١، ص ص.١٥١-١٥٢.

[٢] - انظر؛ المصدر نفسه، ص ص.١٤٩-١٥٠.

[٣] - انظر؛ المصدر نفسه، ص ص.٧٦-٧٨. ومن هذه الشروط معرفة المادة المنقولة، وإتقان اللغتين المنقولة والمنقولة إليها، وعادات القوم، وأسباب تفاهمهم، والعلم بإصلاح سقطات الكلام، والعلم ببعض الخطرفة (=الحذف) لبعض المقدمات وغيرها من الشروط ..

[٤] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج٣، ص.٢٩.

[٥] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.١٤٦.

[٦] - المصدر نفسه، ج٤، ص.٢٢٧.

[٧] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[٨] - المصدر نفسه، ج٦، ص.١٧.

ولا تجد الجاحظ في كتابه الحيوان إلا قائلا علّة قتل السم[1]، علّة الفزع من الحية، علّة صعوبة بعض اللغات، علّة اختلاف ألوان النار، علّة كثرة الأولاد، علّة تحريم الأغذية، سبب اختيار الليل للنوم، السبب الذي من أجله يلفظ الديك ما قد صار في منقاره مؤثرا به الدجاجة[2].

وللجاحظ في كتاب "الحيوان" تعليلات علمية رائعة، كتعليلاته النفـسية لموضـوع رؤيـة الجن[3]، ولتشبث الغريق بمن ينقذه حتى يغرقه ويغرق نفسه، ولتقرب الشاة بالمتابعـة والإنقيـاد للسبع وللذئب، ولرمي الدجاج بنفسها إلى ابن آوى[4]، وتعليله البيولوجي لطيران الخفاش[5]، ووصفه لما يبتغي للأم في سياسة رضيعها[6]، وكشفه عن أسباب عجز الناس عن كتمان الأسرار، وأسباب التعادي وعلل التضاغن، وغير ذلك.

٢ ـ الروح العلمية عند الجاحظ :

اتصف الجاحظ بصفات تكون في مجموعها ما يسمى بالروح العلمية؛ نذكر منها:

ـ حب التطلع: لا يمكن أن يتصف بحب التطلع إلى المعرفة، إلا من كانت لـه رغبـة شديدة في طلب العلم لذاته، وليس بهدف التكسب، وفي ذلك يقول الجاحظ: "ليس من نظـر فـي العلم على الرغبة والشهوة له كمن نظر فيه على المكسبة به والهرب إليه"[7].

والجاحظ قد أغرم بكثرة التطلع والإهتمام بالبحث والتقصي ولعلّ هـذه القـصة ـ علـى حقارة شأنها ـ تصور لنا مقدار ميله إلى التطلع، حيث رأى يوما فيلا، فقال: "قصدتُ نحوه وما لي هم إلا النظر إلى أذنيه، فرجعتُ عنه بعد طول تأمل وأنا أتوهم عامة أعـضائه بـل جميـع أعضائه إلا أذنيه، وما كانت لي في ذلك علّة إلا شغلَ قلبي بكلّ شيء هجمتُ عليه منـه، وكلّـه كان شاغلا لي عن أذنه التي إليها كان قصدي.."[8]. فالجاحظ أثناء معايناته يحملنا على الإهتمـام بأمور لا يكون لها في نظر العامة أي معنى، فهو لا يحتقر شيئا مهما صغر، بل يدعو إلى عـدم الإستهانة بالأمور مهما حقرت، ويقول في ذلك: "ينبغـي أن تكـون إذا مـررت بـذكر الآيـة والأعجوبة في الفراشة والجرجسة (=بعوضة صغيرة)، ألا تحقر تلـك الآيـة، وتـصغّر تلـك

---

[1] - المصدر نفسه، ج٢، ص ص.١٣٦-١٣٧.
[2] - المصدر نفسه، ص ص.١٥٠-١٥١.
[3] - المصدر نفسه، ج٦، ص.٢٤٨.
[4] - المصدر نفسه، ص ص.٣٧٥-٣٧٦.
[5] - المصدر نفسه، ج٣، ص.٥٢٧.
[6] - المصدر نفسه، ج١، ص.٢٨٧.
[7] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٢١٤.
[8] - الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص.٢٠٢.

الأعجوبة لصغر قدرهما عندك، ولقلة معرفتهما عند معرفتك، ولصغر أجسامهما عند جسمك"[1]. والجاحظ قد يسأل أهل المعرفة لتنكشف له الحقيقة، فإذا لم يقتنع بما سمعه منهم بحث عن غيرهم، ومثال ذلك ما يذكره الجاحظ من أن أحدهم لم يقنعه في الجواب عن ماهية الشيء الذي تتخذ منه الزنابير بيوتها؛ فراح يسأل مشايخ الأكرة (=جمع أكار أي الحراث) فزعموا له أنها تلتقطه من زبد المدود(=السيول)[2]. ويظهر حب التطلع عند الجاحظ بوضوح في التجارب الكثيرة المبثوثة في كتاب الحيوان والتي ذكرنا بعضها، والتي تعكس إرادة الجاحظ معرفةَ العالم الموضوعي، والإطلاع على ما يطلق عليه اسم "غرائب الدنيا" التي يراها "كثيرة عند كلّ من كان كلفا بتَعرافها، وكان له في العلم أصلٌ، وكان بينه وبين التبين نسبٌ "[3].

- **روح الدقة وتحري الصواب:** وذلك بتدعيم الأخبار والحقائق بالشواهد المقنعة، وفي ذلك يقول في كتاب الحيوان: "لم نذكر، بحمد الله تعالى، شيئا من هذه الغرائب، وطريفة من هذه الطرائف إلا ومعها شاهد من كتاب منزل، أو حديث مأثور، أو خبر مستفيض، أو شعر معروف، أو مثل مضروب، أو يكون ذلك مما يشهد عليه الطبيب، ومن قد أكثر قراءة الكتب، أو بعض من قد مارس الأسفار، وركب البحار، وسكن الصحاري واستذرى (=صار في كنف منها) بالهضاب، ودخل في الغياض، ومشى في بطون الأودية"[4]. وهو في المقابل ينكر على الذين يروون الغرائب في كتبهم ولا يقرنونها بالشواهد، ويصفهم بأنهم "يخاطرون من أجل ذلك بمروءاتهم، ويعرضون أقدارهم، ويسلّطون السفهاء على أعراضهم، ويجترون سوء الظن إلى أخبارهم"[5]. ويذكر الجاحظ أن وظيفة الشواهد التي يسوقها مع الأخبار؛ إنما هي لتكون خصما عنيدا تفحم كل من يدعي بطلان تلك الأخبار؛ وفي ذلك يقول: "ونحن - حفظك الله تعالى - إذا استنطقنا الشاهد، وأحلنا على المثل، فالخصومة حينئذ إنما هي بينهم وبينها"[6].

والدقة وتحري الصواب يقتضيان التيقظ وشدة الإنتباه أثناء البحث، ولذلك يحذّر الجاحظ الباحث من الغفلة وقلة الإكتراث بما يحيط به من ظواهر، وينصحه باستحضار الحواس والعقل معا؛ فيقول: "احذر من أن تكون .. ممن ينظر إلى حكمة الله وهو لا يبصرها، وممن يبصرها بفتح العين واستماع الآذان؛ ولكن بالتوقف من القلب، والتثبت من العقل"[7].

---

[1] - المصدر نفسه، ج٤، ص.٢١٠.
[2] - انظر؛ المصدر نفسه، ج٧، ص ص.٣١-٣٣.
[3] - المصدر نفسه، ج٣، ص.٢٣٨.
[4] - المصدر نفسه، ج٦، ص ص.١٢-١٣.
[5] - المصدر نفسه، ص.١٣.
[6] - المصدر نفسه، ص.١٤.
[7] - المصدر نفسه، ج٤، ص.٢١١.

ـ الروح النقدية: فقد امتاز الجاحظ بالجرأة في النقد، ولـم يـسلم مـن نقـده الـصحابة والمحدثون والمفسرون، وطال هذا النقد حتى أصحابه المعتزلة كأبي الهـذيل والنظّـام وثمامـة وغيرهم. وانتقد أرسطو، وانتقد الأدباء والخطباء والشعراء والمترجمين، ومارس النقد الإجتماعي لفئة البخلاء والكتاب والقيان وأصحاب المهن المختلفة وغير ذلك، طلبا للحقيقة بكل موضوعية.

ـ الحذر من المألوف ومن الأفكار المسبقة: اتصف الجـاحظ بـالحرص علـى تحـري الصواب، حتى حذّر من اغترار الإنسان بما ألف، وحذّر من الأفكار المـسبقة، ومـن المعرفـة الأولى أثناء البحث، وفي ذلك يقول: "أول ما ينبغي أن يبتدئ به صاحب الإنصاف أمـره، أن لا يعطي نفسه فوق حقها، وأن لا يضعها دون مكانها، وأن يتحفّظ من شيئين؛ فإن نجاته لا تـتم إلا بالتحفظ منهما، أحدهما تهمة الإلف، والآخر تهمة السابق إلى القلب"[1].

وهذا الحذر هو نوع من النقد الذاتي أثناء البحث، مخافة أن يعمى الباحث عـن الحقـائق ويغتر، إن هو التفت إلى ما ألف وإلى المعرفة الأولى أثناء بحثه، فلا يصل إلى اليقين؛ فعنـدما "يجعل جاعل **التقليد** والنشو والإلف لما عليه الآباء وتعظيم الكبـراء، معرفـة ويقينـا؛ [يجيـب الجاحظ] وليس بيقين ما اضطرب ودخله الخلاج عند ورود معاني لعلّ وعسى، وما لا يمكن في العقول إلا بحجة تُخرج القلب إلى اليقين عن التجويز. ولقد أعيانا أن نجد هذه المعرفـة إلا فـي الخاص من الرجال وأهل الكمال في الأدب"[2].

ولذا نجد الجاحظ يذم صفة التقليد والركون إلى المألوف من الأفكار، وصفة الإطمئنان إلى المعرفة المسبقة ويهجو أحمد بن عبد الوهاب لاتصافه بها، فهو "لا ينطق عن فكر ويثـق بـأول خاطر"[3]. ويرى الجاحظ أن الإطمئنان إلى المعرفة المسبقة من صفات العوام، فالعامة قد "تركـت ـ كما يقول ـ تحصيل الأمور والموازنة.. وحكمت بالسابق إلى القلب"[4].

ويجعل الجاحظ الركون إلى الأفكار المسبقة صفة ذميمة يتصف بها أهـل الـنقص إلـى جانب فساد الطبع وعدم مزاولة الشك، فيقول: "وجدنا لجميع أهل النقص، ولأهل كل صنف منهم نسكا (...) على قدر فساد الطباع، وضعف الأصل واضطراب الفرع، مع خبث المنـشأ، وقلّـة التثبت والتوقف، ومع كثرة التقلّب والإقدام مع أول خاطر"[5].

---

[1] - المصدر نفسه، ص.٢٠٧.

[2] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.١٣٧.

[3] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٤٣٢.

[4] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.١٠٤.

[5] - المصدر نفسه، ج١، ص ص.٢١٨-٢١٩.

ونصح الجاحظ الباحثين أن لا تغتر نفوسهم بما ألفت وسمعت، ورأى أنهم في حاجة ماسة إلى معرفة "ما يصنع الخبر السابق إلى السمع، ولا سيما إذا صادف من السامع قلّة تجربة، فـإن قرن بين قلّة التجربة وقلّة التحفظ، دخل ذلك الخبر السابق إلى مستقره دخولا سـهلا، وصـادف موضعا وطيئا، وطبيعة قابلة، ونفسا ساكنة؛ ومتى صادف القلب كذلك، رسخ رسوخا لا حيلة في إزالته"[1].

ـ الموضوعية:

وتعني الموضوعية؛ عدم تحكيم الميول والأهواء في البحث العلمي، وإنما يكون الإحتكـام إلى العقل والتجارب، فلابد للباحث أن يستبعد آراءه وأحكامه المسبقة، ويصغي إلـى الطبيعـة. وإلى هذا المعنى يشير قول الجاحظ وهو ينكر بعض أنواع النتاج المركب[2] : "ولو كان أمر النتاج وما يحدث بالتراكيب ويخرج من التزاويج؛ إلى تقدير الرأي وما هو أقرب إلى الظـن؛ لكانـت الأظلاف تجري مجرى الحوافر والأخفاف. ألا ترى أن قرابة الضأن من الماعز؛ كقرابة البخت من العراب، والخيل من الحمير.." أي أن النتاج المركب يخضع للطبيعة ولا يخـضع لهـوى أو رأي الإنسان، فرغم وجود تقارب بين بعض أجناس الحيوان كالغنم والماعز، إلا أنه ليس يتولـد منها حيوان جديد.

ويدعو الجاحظ الباحث إلى التزام نتائج البحث العلمي مهما كانت؛ سواء وافقت مـا كـان يتوقّع أم خالفته ؛ فهو يرى أن الخبر إذا خرج من حد الإستحالة ومن حد الإمتناع على الطبيعة، ودخل حد الجواز؛ "فالتدبير في ذلك ـ كما يقول ـ التثبت، وأن يكون الحق في ذلك هو ضالتك، والصدق هو بغيتك، كائنا ما كان، وقع منك بالموافقة، أم وقع منك بالمكروه"[3].

ولعل أهم سمة تدل على موضوعية الجاحظ، غياب الذاتية في كتاباته، والتي غلـب فيهـا العقل على العاطفة " حتى كاد يمحو لها كل أثر من آثاره، ولهذا كانت آثاره ذات طـابع فكـري جامد لا تحرك فينا شعورا ولا تثير إحساسا "[4]، فالعاطفة عنده ليست من صفات العـالم الحكـيم الباحث عن اليقين، لأنها تعمي عن الحقائق فـ "إذا كان الحب يعمي عن المساوئ ـ كما يقـول ـ فالبغض أيضا يعمي عن المحاسن، وليس يعرف حقائق مقادير المعاني، ومحـصول حـدود لطائف الأمور إلا عالم حكيم، ومعتدل الأخلاط عليم، وإلا القوي المنة، الوثيق العقـدة، والـذي

---

[1] - المصدر نفسه، ص.١٦٨.

[2] - **النتاج المركب**: أي توليد حيوان جديد من أبوين مختلفين في الجنس، كنتاج البغل من الحمار والفرس، ونتاج الحمام الراعبي(=قوي الصوت كأنه يرعب في صوته) من الورشـان والحمامـة. [انظـر؛ المـصدر نفـسه، ص.١٣٧].

[3] - المصدر نفسه، ج٣، ص ص.٢٣٨-٢٣٩.

[4] - أبو ملحم (علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.٣٠٧.

يميل مع ما يستميل الجمهور الأعظم، والسواد الأكبر"[1]، ويضرب الجاحظ على ذلك مـثلا عنـد ذكره الشاعر أبا نواس، فيقول: "وإن تأملت شعره فضلته، إلا أن تعترض عليك فيه العصبية، أو ترى أن أهل البدو أبدا أشعر، وأن المولدين لا يقاربونهم في شيء "[2]؛ ويجسد الجاحظ فـي هـذا النص الموضوعية في النقد الأدبي، ثم يشير إلى عدم إدراك الحقيقة عند انعدام هذه الموضوعية فيقول: "فإن اعترض هذا الباب عليك فإنك لا تبصر الحق من الباطل، ما دمت مغلوبا"[3].

ومجمل القول؛ أن الجاحظ قد سعى إلى طلب المعرفة مستخدما منهجا علميا مبنيـا علـى العيان أو المشاهدة والتجربة والسماع، ولكنه لم يتوقف عند هذا الحد بل احتكم إلى العقل، فـرد الأساطير والخرافات، وشك في الأخبار التي تسيء إلى العلم لأنها لا تتطابق مع الواقع، وعلّل ما استطاع تعليله بما أتيح له من وسائل في ذلك العصر. وليس الجديد في منحى الجـاحظ العلمـي اكتشافه للمنهج التجريبي، وتطبيقه للشك المنهجي فحـسب؛ وإنمـا عبقريـة الجـاحظ العلميـة استطاعت الكشف عما ينبغي للعالم أن يتصف به أثناء بحثه، من حذر وتيقّظ وتحـر للـصواب، وابتعاد عن تحكيم الهوى، وتحفظ من المألوف، واتهام للأفكار المـسبقة، وكأنـه بهـذا يـسبق "غاشتون باشلار" في الكشف عن العوائق الإبستمولوجية.

---

[1] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.٩٠.

[2] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.٢٧.

[3] - الجاحظ، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثاني

النزعة العقلية وفلسفة العمل

إن الفلسفة العملية هي تلك الفلسفة التي تعد المعرفة أداة لتحقيق نتائج عملية[1]. والجاحظ لم يكن مجرد مفكر نظري وإنما كانت لـه جهود تطبيقية، حاول من خلالها تجسيد فلسفته في المجتمع الذي عاش فيه. وها هو يرى أن "الحكمة قول و**عمل**"[2]. ولا أدلّ على اهتمام الجاحظ بالجانب العملي؛ من محاولته تطبيق أفكاره السياسية في أرض الواقع، الأمر الذي دفعه إلى إنشاء عدة رسائل وإهدائها إلى الحكّام أو الوزراء وأولي الأمر، ونذكر على سبيل المثال، أربعة من هذه الرسائل هي: "**رسالة المعاد والمعاش**"، ورسالة" **كتمان السر**"، ورسالة "**الجد والهزل**"، ورسالة "**فضل ما بين العداوة والحسد**". حيث أرسلها الجاحظ لابن أبي دؤاد، وابن الزيات لتكون لهما دستورا أخلاقيا يستضيئان به في شؤون السياسة. ولذا فإننا في هذا الفصل نريد أن نتعرف على مظاهر أخرى اهتم بها فكر الجاحظ ـ عدا نظرية المعرفة ـ تتجلى فيها النزعة العقلية لديه. ومن هذه المظاهر والإهتمامات؛ ما أنتجه الجاحظ في مجال **الفكر الأخلاقي، والسياسي**.

لكن الحديث عن الأخلاق والسياسة يتطلّب أولا الحديث عن **الحرية** الإنسانية، التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالنظم السياسية، التي تتحدد وتتمايز تبعا لوجودها أو عدمها. وعلى الحرية تقوم الأخلاق وتتحدد المسؤولية ويستقيم الجزاء. لذا كان لزاما علينا أن نتحدث عن رأي الجاحظ في الحرية الإنسانية.

الحرية الإنسانية:

وأول ما يتبادر إلى الأذهان عند الحديث عن موضوع الحرية الإنسانية لدى الجاحظ؛ هو التساؤل عن وجه الوفاق بين قوله **بحرية الإختيار؛** وبين قوله **بنظرية الطباع**، فكثير من الدارسين لفكره، اتهموه إما بالقول بالجبر، وإما بالوقوع في التناقض، وذلك بسبب:

ـ قوله: "أن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعباد كسب سوى الإرادة، وتحصل أفعاله منه طباعا"[3].

ـ وقوله: "ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه، وليس باختيار له، وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة"[4].

---

[1] - م. روزنتال (وآخرون)، المرجع السابق، ص.٣٤٦.

[2] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.١١٠.

[3] - الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص.٧٥.

[4] - الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص.٨٣.

فالجاحظ في رأي بعضهم[1] جبري ما دام يقول بضرورة الطباع، وهؤلاء يغفلون عبارة الجاحظ الأخرى: "وليس للعبد كسب سوى الإرادة". وهو في رأي آخرين[2] متناقض مادام يجمع بين القول بضرورة الطباع والقول بإرادة الإنسان. وفي الواقع؛ فإن ضرورة الطباع عند الجاحظ لا تفضي إلى الجبرية، كما أنه لم يقع في التناقض بجمعه بين حرية الإختيار وقوله بالطبع.

ونؤجل الحديث عن حرية الإختيار عند الجاحظ ونفي نسبة الجبرية عنه لاحقا؛ ونبدأ برفع التناقض الظاهري الذي توهمه بعضهم؛ ونشير بداية إلى رأي أحمد أمين[3]؛ الذي ينفي أن يكون الجاحظ قد وقع في التناقض، حيث يقول عن نظرية الطباع التي قال بها الجاحظ: "ولست أرى في هذا الرأي تناقضا بينه وبين مبدأ المعتزلة العام، وهو أن الإنسان يخلق أفعال نفسه، لأنه إذا قال بسيطرة الإنسان على إرادته لم يخالف المبدأ العام، وإن قال إن ما تولّد بعد ذلك طبع وضرورة"[4].

إن أحمد أمين قد أدرك بعض الحقيقة في هذا الموضوع، وهي حقيقة إيمان الجاحظ بحرية الإختيار؛ ولكنه أغفل الداعي الذي أدى بالجاحظ إلى قوله إن ما تولد بعد ذلك من أفعال بعد الإرادة، إنما هي أفعال تحدث طبعا وضرورة. إن الجاحظ لا يقول ذلك إلا لأنه أدرك وجود قوانين حتمية كقانون العلية، بثها ا في الكون، ووضعها في طبيعة الظواهر والأشياء، يتأكد لنا ذلك عندما يحدثنا عن نوعين من الأفعال:

ـ أفعال حادثة في "حيز الإنسان" وهي الإرادة؛ ويتضح ذلك في قوله السابق: "وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة".

---

[1] - ومن الذين اتهموه بالقول بالجبر؛ "البغدادي" في كتابه "الفرق بين الفرق" حيث يقول عن الجاحظ أنه إذا كان "لا فعل للانسان الا الارادة لزمه ان لا يكون الانسان مصليا ولا صائما ولا حاجا ولا زانيا ولا سارقا ولا قاذفا ولا قاتلا لانه لم يفعل عنده صلاة ولا صوما ولا حجا ولا زنى ولا سرقة ولا قتلا ولا قذفا لان هذه الافعال عنده غير الارادة واذا كانت هذه الافعال التى ذكرناها عنده طباعا لا كسبا لزمه أن لا يكون للإنسان عليها ثواب ولا عقاب لان الانسان لا يثاب ولا يعاقب على ما لا يكون كسبا له كما لا يثاب ولا يعاقب على لونه وتركيب بدنه اذا لم يكن ذلك من كسبه". [البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، ص.١٧٦.

[2] - ومن أشهر من اتهمه بالوقوع في التناقض، "القاضي عبد الجبار"حيث يقول: "ولو كان الفعل يقع في المحل بطبعه لوجب ألا تقع أفعال جوارحه بحسب قصده ودواعيه وعلمه وإدراكه، فإذا ثبت وقوعها بحسب هذه الأحوال فيجب القضاء ببطلان كونها فعلا للمحل. ولا يمكن أن يقال أن المحل الذي فيه الإرادة يحمل سائر المحال على الفعل لأن هذا الفعل ينقض القول بأن هذه الأفعال تقع بطبع المحال...". [عبد الجبار(القاضي) المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، (مصر: مطبعة مصر).ج١٢، ص.٢٥. ذكره؛ بوملحم(علي)، المرجع السابق، ص ص.١٦٥-١٦٦].

[3] - **أحمد أمين**: (١٨٨٦-١٩٥٤) ولد في القاهرة. من أعضاء المجمع العلمي العربي. "أسس الجامعة الشعبية". من مؤلفاته: "فجر الإسلام" و"ضحى الإسلام" و"ظهر الإسلام". [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.٧٢].

[4] - أحمد أمين، المرجع السابق، ج٣، ص ص.١٣٤-١٣٥.

ـ وأفعال حادثة في "غير حيز الإنسان" كالإدراك والأفعال المتولّدة التي تؤثر في أشياء هذا الوجود؛ ويتضح ذلك في قوله السابق: "ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه، وليس باختيار له". وهذه الأفعال الأخيرة هي ـ كما يرى "النظّام" أستاذه ـ من "فعل ا سبحانه بإيجاب خلقه للشيء، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانحداره عند رمية الرامي به وتصاعده عند زجة الزاج به صعدا، وكذلك الإدراك من فعل ا سبحانه بإيجاب الخلقة "[1]. والجاحظ يتابع أستاذه في ذلك، مع فارق بين الرجلين يتمثل في كون "النظّام" يرى أن بعض المعارف يحصل باكتساب ـ كما سبق أن ذكرنا ـ أما الجاحظ؛ فالمعارف ـ عنده ـ كلها تحصل طباعا.

وعبارة "فعل ا " لا تعني إنكار مبدأ العلية الذي آمن به الجاحظ، ولا تعني نفي أن لكل ظاهرة سببا موضوعيا، وإنما الذي تعنيه، أن ا قد وضع في هذا الكون سننا أو طبائع على حد تعبير الجاحظ، لا تتخلف. "إن ا طبع الحجر طبعا إذا دفعه دافع أن يذهب، وكذلك سائر الأشياء المتولدة"[2]، ولكن "إذا بلغت قوة الدافع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعا"[3]. أي بمقتضى الطبيعة. فلا تعارض بين القول بالطبع وبين عبارة "من فعل ا " عند الجاحظ، فإن وجد الإنسان معرفة بعد أن تكون منه الإرادة؛ "فإن ذلك الوجود فعل ا دون الإنسان على ما طبع عليه البشر وركب عليه الخلق"[4].

فلا تناقض ـ إذن ـ بين نظرية الطبع عند الجاحظ وبين إيمانه بحرية الإختيار عند الإنسان، وكأن الجاحظ عندما يحصر الفعل الإختياري في الإرادة؛ قد سـبق "برغسون" الذي أدرك "أن إثبات الحرية إنما يكون بتأمل الحياة الداخلية، لا بدراسـة العالم المادي"[5] هذا العالم الذي عبر عنه الجاحظ بالطبع في قوله السالف ذكره: "ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه".

إلا أن للجاحظ رأي مستقل في مسألة حرية الإنسان؛ التي تعني عنده القدرة على الإختيار والإستطاعة على أداء الفعل. فهو يشترط حتى يكون الإنسان حرا؛ أن تتعادل القوتان: قوة "العقل" وقوة "الشهوة أو الطباع"؛ فهناك احتمالات ثلاث:

ـ إما أن تتعادل القوتان وتتكافآن.

ـ وإما أن تتغلب قوة الشهوة أو الطباع على "العقل".

ـ وإما أن تتغلب قوة "العقل" على قوة الشهوة أو الطباع.

ولا يكون الإنسان حرا إلا في الحالة **الأولى** التي يقول الجاحظ في شأنها عن الإنسان: "ولن يكون.. للفعل مختارا وله في الحقيقة دون المجاز مستطيعا؛ إلا وجميع أوامره في وزن

---

[1] - الأشعري، المصدر السابق، ج٢، ص.٨١.

[2] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص.٥٥.

[4] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ص.١٠٩-١١٠.

[5] - صليبا (جميل)، علم النفس، المرجع السابق، ص.٧٦٦.

جميع زواجره، حتى إذا قابلت بين مرجوهما ومخوفهما، وبين تقديم اللذة وخوف الآخرة، وبين تعجيل المكروه وتأميل العاقبة، وجدتهما في الجذب والدفع وفي القبض والبسط سواء"[1]. إنه "متى كانت القوتان متكافئتين، كان الفعل اختيارا ومن حد الغلبة خارجا"[2]. ويقول أيضا: "إنما تكون النفس مختارة في الحقيقة ومجانبة لفعل الطبيعة إذا كانت أخلاطها معتدلة وأسبابها متساوية وعللها متكافئة، فإذا عدل ا تركيبه وسوى أسبابه وعرفه ما عليه وله، كان الإنسان للفعل مستطيعا في الحقيقة وكان التكليف لازما له بالحجة"[3].

أما في الحالتين الباقيتين فإن الإنسان تصدر أفعاله منه اضطرارا لا اختيارا.

يقول الجاحظ عن الحالة **الثانية**؛ وهي التي تتغلب فيها قوة الشهوة أو الطباع على قـوة العقل: "ومتى قويت الطبيعة على العقل أوهنته وغيرته، ومتى توهن وتغير، تغيرت المعاني فـي وهمه وتمثلت لـه على غير حقيقتها، ومتى كان كذلك كان عن إدراك ما عليه في العاقبة أبعـد وزينت لـه الشهوات ركوب ما في العاجلة "[4].

وأما الحالة **الثالثة**؛ أي التي لا يكون فيها الإنسان مختارا أيضا؛ بسبب كون العقل أقوى من قوى الطبائع، فإن الجاحظ يقول أن الإنسان متى "فضلت قوى عقله على قوى طبائعه أوهنت طبائعه، ومتى كانت كذلك آثر الحزم والآجلة على اللذة العاجلة **طبعا** لا يمتنع منـه وواجبـا لا يستطيع غيره "[5].

ومجمل القول؛ أن الإنسان إذا اتبع الرشد أو اتبع الغي وكانت حاله هي حالٌ تكافأت فيها قوتا "العقل" و"الشهوة"؛ حسن الثواب، وجاز العقاب في حقه. أما إذا اتبع الإنسان الرشـد، فـي الحال التي يكون فيها عقله أقوى طبائعه، كان فعله ذلك طبعا، فلا فضل لـه فيه. وأما إذا اتبـع الإنسان الغي، في الحال التي تكون فيها "الشهوة" أقوى طبائعه، كان فعله ذلك طبعا أيضا، فـلا لوم عليه فيه.

نخلص ـ إذن ـ إلى أن الجاحظ قد أبقى الإرادة الإنسانية حرة في مذهب تسوده فكرة الحتمية من كل جانب. فلم هذا الإستثناء؟ وهو عند حديثه عن الإستطاعة يربطها دائما بالتكليف؛ فهل كان الجاحظ لا يسلّم بحرية الإختيار إلا في المجال الأخلاقي؟

هذا ما سنجيب عنه في المبحث الآتي.

---

[1] - المصدر نفسه، ص.١١٦.

[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - المصدر نفسه، ص.١١٧.

[4] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] - المصدر نفسه، ص ١١٦-١١٧.

الفكر الأخلاقي:

تظهر نزعة الجاحظ العقلية أيضا في جانب آخر من فكره، وهو جانب عملي، ونعني به الفكر الأخلاقي، فما مذهب الجاحظ الأخلاقي؟ وأين تتجلى النزعة العقلية فيه؟

أولا: مذهب الجاحظ الأخلاقي:

لابد من الإشارة في البداية إلى أن المؤرخين والدارسين المحدثين ـ كما أشار بعضهم ـ يكادون يجمعون على "أن ليس في الفكر الإسلامي مذاهب أخلاقية معللين ذلك باستغناء المسلمين بتعاليم القرآن والحديث عن النظر في المسائل الأخلاقية فلم يشعروا بالحاجة إلى النظر الفلسفي في مشكلات الأخلاق"[١]. وهناك سبب آخر؛ قد يكون منع مفكرين آخرين من التسليم بوجود مذاهب أخلاقية في الفكر الإسلامي، ونعني به عدم استبعاد المفكرين المسلمين الأسس الدينية في الفلسفة الأخلاقية، كما هو الشأن لدى أرسطو، وكأن كل مذهب أخلاقي يقتضي استبعاد هذه الأسس، وقد نشأ هذا الإتجاه من هيمنة النسق الأرسطي[٢].

ولكن هل يتعذر قيام فلسفة أخلاقية أخرى تقوم على أسس ومبادئ مخالفة لمبادئ أرسطو؟

في الواقع أن النسق اللاأرسطي في الأخلاق كان موجودا قبل أرسطو وبعده.

فأما قبله فنجد مثل هذا النسق لدى سقراط وأفلاطون[٣]؛ وأما بعده فإن النسق اللاأرسطي كان موجودا عند كانط الذي "أثبت ضرورة التسليم بوجود ا وحرية الإرادة وخلود النفس لإمكان قيام الأخلاق"[٤].

---

[١] - صبحي(أحمد محمود)، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي- العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، (مصر: دار المعارف، ١٩٦٩م).ص.١٤.

[٢] - "فمنذ أن استبعد أرسطو كل أساس ميتافيزيقي للفلسفة الأخلاقية، أصبح ذلك النسق مسلّما به لـدى معظـم فلاسفة الأخلاق من بعده، حتى عصر كانط، إنهم قد يختلفون معه في الغاية أو في وسيلة تحقيق الغاية، أو فـي وصف طبيعة العلم الأخلاقي: معياري أو وضعي، أو في إدراك الخير: بالعقل أو بالحدس أو بالتجربة. ولكـنهم يلتقون معه في أن موضوع العام: الخير الإنساني المحدد، لا المطلق، وأن النسق اللازم لـه: اسـتقراء الواقـع والصعود منها إلى النظريات لا الصدور عن المبادئ أو الأصول، تلك هي الخطوط العريضة للفلسفة الأخلاقيـة كما رسمها أرسطو". [صبحي(أحمد محمود)، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص.٢٠].

[٣] - فهذا سقراط "لم يفصل الأخلاق عن الدين ـ أو الميتافيزيقا ـ فالحياة الخلقية عنده تعتمد على أصلين: قوانين الدولة المكتوبة والقوانين الإلهية غير المكتوبة (...) وأشار في وضوح إلى أهمية الإعتقاد بخلـود الـنفس فـي موضوع الأخلاق، وخلود النفس مسألة ميتافيزيقية أو بالأحرى دينية (...) إن الإعتقاد بخلـود الـنفس مـسألة ضرورية لإمكان قيام حياة أخلاقية تقتضي المسؤولية والحساب، كذلك الإعتقاد بوجود ا عنـد أفلاطـون، إن إنكار هذا الوجود أو إنكار عنايته بالعالم يؤدي في نظره إلى فساد السيرة والإخلال بالنظام الإجتماعي". [المرجع نفسه، ص ص.٢٠-٢١].

[٤] - المرجع نفسه، ص.٢٣.

إن للمعتزلة فكرا أخلاقيا وإن أهمله الباحثون، وقد قام الدكتور أحمد محمود صبحي بدراسة رائدة في هذا المجال، وذلك في كتابه: "الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي"، والذي يخصص الباب الثاني منه لفلسفة المعتزلة الأخلاقية[1]. ونريد في هذا المقام أن نتبين المذهب الأخلاقي لأحد رجال المعتزلة ونعني به الجاحظ. ولابد من الإشارة ـ في البداية ـ إلى المؤلّفات التي بثّ فيها الجاحظ فلسفته الأخلاقية، وهي كثيرة منها:

ـ كتاب "**البخلاء**"، وهو دراسة في أصل الأخلاق عند البشر، وهذا الأصل هو الطبائع والغرائز، فالبخل أو الكرم طبع في بعض الناس، لا يكتسب اكتسابا، وقد حاول الجاحظ إثبات هذه الفكرة في هذا الكتاب. كما بسط الجاحظ في هذا الكتاب القاعدة الوسطية في الأخلاق، فهو قد هاجم البخلاء والمبذّرين على حد سواء، لأن البخل والإسراف هما طرفا الرذيلة، والجود هو الفضيلة.

ـ رسالة "**الحاسد والمحسود**"، وقد أشار الجاحظ في آخرها إلى أنها رسالة في الأخلاق، هدفها تصفية كدر القلوب، وحسن الألفة[2].

ـ رسالة "**القيان**"، وفيها يبين الأسباب التي تؤدي إلى فساد الأخلاق، وينسبها إلى التربية السيئة في الصغر[3].

ـ رسالة "**المعاد والمعاش أو الأخلاق المحمودة والمذمومة**"، التي يقول عنها "الحاجري" بأن الجاحظ حاول فيها "أن يقيم المسائل الأخلاقية التي عرض لها على أصل علمي حين حاول استنباط الأصول الكلية التي ترجع إليها الحالات الخلقية، ولعلّ هذه المحاولة تعتبر الأولى من نوعها في التأليف العربي، فمهما تقصر عن الغاية فلها فضل المحاولة الأولى في الدراسات الأخلاقية العربية"[4].

ومن سمات المذهب الأخلاقي عند الجاحظ؛ نذكر ما يلي:

١ ـ الطبائع أصل الأخلاق:

حاول الجاحظ استنباط **الأصول الكلية** التي ترجع إليها الحالات الخلقية. وقد سبق ـ كما ذكرنا ـ أن أشاد الحاجري بهذا الجانب لدى الجاحظ ، فالأخلاق عنده يبنيها على الطبائع، وأساس الأخلاق عنده طبيعي، وهو يصرح بهذا الأصل الطبيعي للأخلاق، في مثل قوله، وهو يحدد موضوع رسالة المعاش والمعاد، التي كتب بها إلى ابن أبي دؤاد: "ألفت لك كتابي هذا إليك، وأنا واصف فيه الطبائع التي ركّب عليها الخلق، وفطرت عليها البرايا كلهم (...) وراسم

---

[1] - صبحي(أحمد محمود)، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص.١١٩ وما بعدها.

[2] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.١٢٥.

[3] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٨٣.

[4] - الحاجري (طه)، المرجع السابق، ص.٣٣٢.

اك في ذلك أصولا، ومبين اك مع كل أصل منها علّته وسببه (...) ولا يكون بك وحشة إلى معرفة كثير مما يغيب عنك، إذا عرفت العلل والأسباب، حتى كأنك مشاهد لضمير كل امرئ، لمعرفتك بطبعه وما ركّب عليه (...) ثم لا أرسم اك من ذلك إلا الأمر المعقول في كل طبيعة، والموجود في فطر البرايا كلها(...) واعلم أن الآداب إنما هي آلات تصلح أن تستعمل في الدين وتستعمل في الدنيا، وإنما وضعت الآداب على أصول الطبائع"[1].

ويؤكد الجاحظ أصل الأخلاق الذي هو الطبائع في كتاب "البخلاء" بقوله عن البخل على لسان أستاذه "ثمامة": "علمتُ أن بخلهم شيء في طبع البلاد وفي جواهر الماء، فمن ثم عم جميع حيوانهم"[2]. ثم يؤكد الجاحظ هذه النظرية في البخل بقصة صبي بخيل من أهل مرو، كان يقول لمن استطعمه: الخبز مر، والماء مالح.. ويعلّق الجاحظ في آخر القصة بقوله عن أهل مرو: "إن البخل طبع فيهم وفي أعراقهم وطينتهم"[3]. فالبخل - عند الجاحظ - طبع في بعض الناس، ينتج من تأثير البيئة.

أما اتصاف الأخلاق الجاحظية **بالكلية والشمول**؛ فذلك ما نجده لدى الجاحظ والمعتزلة عموما، فهم في وصف الأفعال قد "استبدلوا بالخير والشر لفظي الحسن والقبيح وهما صفتان أدق في التعبير عن الأخلاقية حسب وجهة النظر المعتزلية، ذلك أنه **ليس كل خير حسنا وليس كل شر قبيحا**، لأن الفعل يوصف بأنه شر إذا كان ضررا، ولو كان نفعا قبيحا لم يوصف بذلك، فا قد تنزه عن كل قبيح ومن ثم فأفعاله لا تكون إلا حكمة وصوابا، وقد ينزل الضر بالإنسان من آلام وأسقام ويتعذر وصف ذلك بالخير وإن كان ذلك من ا حسنا، كذلك قد يكون في عدل القاضي ضرر وذلك منه حسن وإن لم يكن خيرا. فوجهة النظر المعتزلية التي لا تنفي وجود الشر وتراه حسنا إن كان لطفا، تقتضي أن توصف الأفعال على المستوى الأخلاقي بالحسن والقبح لا بالخير والشر "[4].

فالمعتزلة لم يفضلوا لفظ "الحسن" ولفظ "القبيح" على لفظي "الخير" و"الشر"؛ إلا ليتسنى لهم التعبير بهما عن **جميع** أنواع الخير والشر، **فكل حسن خير وكل قبيح شر**، ولكن ليس كل خير حسنا وليس كل شر قبيحا. وهنا تبدو **شمولية الأخلاق** عند المعتزلة.

ويستخدم الجاحظ لفظي "الخير" و"الشر" عندما ينظر إلى الأفعال الأخلاقية من زاوية إنسانية؛ لأن الناس يصفون الفعل بأنه شر إذا كان ضررا. ولذلك يقول ردا على الذين لم يدركوا من البشر الحكمة من امتزاج الخير والشر: "اعلم أن المصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء

---

[1] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج ١، ص ص.٧٦-٧٧.

[2] - الجاحظ، البخلاء، ص٣١.

[3] - المصدر نفسه، ص٣٢.

[4] - صبحي(أحمد محمود)، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص ص.١٢٨-١٢٩.

مدتها؛ امتزاج الخير بالشر"[1]. ولكن الجاحظ يستخدم لفظ "الحسن" عندما يتحدث عن أفعال ا ، ولا أدلّ على ذلك من قوله: "ليس الطاوس المستحسن بأدلّ على ا تعالى من الخنزير المستقبح (...) وأظنك ممن يرى أن الطاوس أكرم على ا تعالى من الغراب، وأن التدرج أعز على ا تعالى من الحدأة، وأن الغزال أحب إلى ا تعالى من الذئب. فإنما هذه أمور فرقها ا تعالى في عيون الناس، وميزها في طبائع العباد، فجعل بعضها (...) غاذيا، وبعضها قاتلا"[2]. على أن نفهم العبارات: "أكرم" و"أعز" و"أحب"؛ بمعنى "أحسن"، لأن سياق الكلام يفيد ذلك، كما نفهم أن الغراب والحدأة والذئب كلها من النفع القبيح، ويتجلى نفعها في كونها تدخل ضمن الدلالة على ا ؛ ويتجلى قبحها في الإيذاء الحـسي والمعنوي الذي تسببه للناس. وما كان نفعا قـبيحا تعذّر وصفه بالشر، ولذاك لم يسم الجاحظ إيذاء الحيوانات شرا كما لم يسمه خيرا. واكتفى بقوله أن "منافعها نعمة، ومضارها ترجع إلى أعظم المنافع"[3].

٢ ـ رفض مذهب اللذة والمنفعة:

لم يأخذ الجاحظ بمذهب اللذة أو مذهب المنفعة، غير أن صاحب كتاب "المناحي الفلسفية عند الجاحظ" قد نسب إليه القول بمبدأ المنفعة والقول بمبدأ اللذة[4]. واستشهد بقول الجاحظ التالي: "إن طبع النفس لا يسلس بعطية قليل ولا كثير مما حوته حتى تعوض أكثر مما تعطي إما عاجلا وإما آجلا مما تستلذه حواسها"[5]. كما استشهد أيضا بنصه الذي يقول فيه: "والنفس في طبعها حب الراحة والدعة، والإزدياد والعلو، والعز والغلبة، والإستطراف والتنوق وجميع ما تستلذ الحواس من المناظر الحسنة، والروائح العبقة، والطعوم الطيبة، والأصوات المونقة، والملامس اللذيذة. ومما كراهيتُه في طباعهم أضداد ما وصفت لك وخلافه"[6]. وإلى جانب هذا؛ يستدل الكاتب المذكور بجوانب من حياة الجاحظ الخاصة؛ على أنه "كان نفعيا في حياته، تقرب من أولي الأمر والجاه وأهداهم كتبه لينال رضاهم وجوائزهم، كما كان من طلاب اللذة يبحث عنها ويقتنصها [فـ]لم يزهد في شيء من أطايب الطعام والشراب.."[7]. ونسبة مذهب اللذة إلى الجاحظ نسبة غير مقبولة، فالجاحظ ـ في رأينا ـ إنما يصف في هذين النصين السابقين واقع الطبيعة البشرية،

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، ص.٢٠٤.

[2] - المصدر نفسه، ص ص.٢٠٦-٢٠٧.

[3] - المصدر نفسه، ص.٢٠٦.

[4] - انظر؛ بوملحم(علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.٢٥٢.

[5] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٧٣.

[6] - المصدر نفسه، ص ص.٧٢-٧٣.

[7] - بوملحم (علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.٢٥٣.

التي جبلت على حب المنافع وكره المضار، أما طلب اللذة في حدود ما يقبل العقل والشرع؛ فليس من مذهب اللذة والمنفعة في شيء.

إنما مذهب الجاحظ في الأخلاق **مذهب عقلي**، يوازن بين منفعة وأخرى، ثم يميل إلى أكثرهما نفعا؛ وفي ذلك يقول: "لا تشجعن نفسك على أمر أبدا إلا والذي ترجو من نفعه في العاقبة أعظم مما تبذل فيه في المستقبل"[١]. لكن هذا الميل من الجاحظ إلى المنفعة يبطل ما دام يتعارض مع الواجب، كالواجب الديني مثلا، كما يبطل هذا الميل إلى النفعية عندما يصطدم بكرامة الآخرين، وفي ذلك يقول الجاحظ وهو يتحدث عن المخاطرة بالنفس: "وليست تكون الشجاعة إلا في كلّ أمر لا يدرى ما عاقبته، يخاطر فيه بالأنفس والأموال (...) فإن كان ذلك أمرا واجبا في الدين، أو خوفا لعار تسب به الأعقاب فأنت معذور بالمخاطرة فيه بنفسك ومالك"[٢]. والمخاطرة بالنفس والنفيس أو ما يسمى بالتضحية، تتعارض مع مذهب اللذة الذي هو "نظرية في الأخلاق، تعرف الخير بأنه ما يؤدي إلى لذة أو إلى خلاص من الألم، والشر بأنه ما يسبب الألم (...) [و] أن اللذة خير مطلق.."[٣]. وعلى هذا فإن الجاحظ لا يمكن أن يكون منتميا إلى مذهب اللذة الذي ينتقده، وينتقد المنتمين إليه كالدهرية مثلا[٤].

٣ ـ معيار الوسطية:

ومن مواقفه الأخلاقية أيضا؛ أخذه بـ**ـمعيار الوسطية**، فالفضيلة عنده وسط بين رذيلتين. ونتبين هذا المعيار لدى الجاحظ في كثير من أقواله في كتاب البخلاء، وكتاب البيان والتبيين، ورسالة المعاد والمعاش؛ ومن أقواله في ذلك: "خير الأمور أوساطها، وشر السير الحقحقة، والحسنة بين السيئتين، وقالوا: دين ا بين المقصر والغالي، وقالوا في المثل: بينهما يرمي الرامي، وقالوا: عليك بالسداد والإقتصاد ولا وكس ولا شطط (أي لا نقص ولا زيادة)، وقالوا: بين الممخّة والعجماء (أي بين السمينة والهزيلة)، وقالوا: لا تكن حلوا فتبتلع ولا مرا فتلفظ.."[٥]. ويقول الجاحظ في رسالة "المعاش والمعاد" بعد أن يذكر مجموعة من الفضائل وما يضادها من الرذائل: "ولكلّ شيء من هذا إفراط وتقصير (...) وتمام المنفعة بها إصابة مواضعها: فالإفراط

---

١ - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٧٩.

٢ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٣ - م. روزنتال وآخرون، المرجع السابق، ص.٤٧٣.

٤ - يصف الجاحظ الدهري في كتاب الحيوان؛ فيقول: "لا يرى للحلال حرمة ولا يعرفه ولا للحرام نهايـة ولا يعرفه، ولا يتوقّع العقاب على الإساءة، ولا يترجى الثواب على الإحسان. وإنما الصواب عنده والحق في حكمه، أنه والبهيمة سيان، وأنه والسبع سيان، ليس القبيح عنده إلا ما خالف هواه، وليس الحسن عنده إلا ما وافق هواه، وأن مدار الأمر على الإخفاق والدرك، وعلى اللذة والألم، وإنما الصواب فيما نال من المنفعة، وإن قتـل ألـف إنسان صالح لمنالة درهم رديء". [الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص.١٣].

٥ - الجاحظ، البخلاء، ص ص.٢٦١-٢٦٢.

في الجود يوجب التبذير، والإفراط في التواضع يوجب المذلّة، والإفراط في الكبر يدعو إلى مقت الخاصة، والإفراط في المؤانسة يدعو خلطاء السوء، والإفراط في الإنقباض يوحش ذا النصيحة (...) والإفراط في الحذر يدعو إلى ألا يوثق بأحد، وذاك ما لا سبيل إليه، والإفراط في المضرة مبعثة على حربك، والإفراط في جر المنفعة غناء لمن أفرطتَ في نفعه عنك"[١]. ويقول أيضا: "اكره الغلو كما تكره التقصير"[٢].

والجدير بالذكر أن الجاحظ لا يذكر "أرسطو" عند حديثه عن القاعدة الوسطية، بل ينسب هذه القاعدة تارة إلى "عبد ا بن مسعود" الذي قال "في خطبته: وخير الأمور أوساطها، وما قلّ وكفى خير مما كثر وألهى.."[٣]. وينسبها تارة إلى "علي بن أبي طالب" الذي قال: "كن في الناس وسطا وامش جانبا"[٤]. وينسبها تارة ثالثة إلى "الحسن البصري"، عندما سأله أعرابي قائلا: "علّمني دينا وسوطا، لا ذاهبا شَطُوطا، ولا هابطا هبوطا. فقال لـه الحسن: لئن قلت ذاك؛ إن خير الأمور أوساطُها"[٥]. ولا غرو أن يقول الجاحظ بهذه القاعدة الوسطية؛ فهو من المعتزلة الذين نجد ضمن مبادئهم مبدأ "المنزلة بين المنزلتين"، الذي طبقه الجاحظ في الأخلاق، كما طبقه في البلاغة، عند حديثه عن الألفاظ إذ "القصد في ذلك ـ كما يقول ـ أن تجتنب السوقي والوحشي، ولا تجعل همك في تهذيب الألفاظ، وشغلَك في التخلّص إلى غرائب المعاني. وفي الإقتصاد بلاغ، وفي التوسط مجانبة للوعورة، وخروج من سبيل من لا يحاسب نفسه.."[٦].

٤ ـ نظرية امتزاج الخير والشر:

وللجاحظ **نظرية في امتزاج الخير والشر** في العالم؛ حيث يرى أنه من مصلحة العباد أن يمتزج الخير بالشر، وفي ذلك يقول: "اعلم أن المصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها؛ امتزاج الخير بالشر، والضار بالنافع، والمكروه بالسار، والضعة بالرفعة، والكثرة بالقلّة. ولو كان الشر صرفا هلك الخلق، أو كان الخير محضا سقطت المحنة وتقطّعت أسباب الفكرة، ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة (...) ولو استوت الأمور بطل التمييز.."[٧].

وتتجلى مصلحة "امتزاج الخير والشر" في رأي الجاحظ، في الفوائد التالية:

---

[١] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٧٧.
[٢] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.٢٥٦.
[٣] - المصدر نفسه، ص.٢٥٦.
[٤] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[٥] - المصدر نفسه، ص.٢٥٥.
[٦] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[٧] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص ص.٢٠٤-٢٠٥.

ـ بقاء التفكير والتبين. لأنه لو لم يكن الشر "وكان الأمر على ما يشتهيه الغرير والجاهل بعواقب الأمور، لبطل النظر وما يشحذ عليه، وما يدعو إليه، ولتعطّلت الأرواح من معانيها، والعقول من ثمارها، ولعدمت الأشياء حظوظها وحقوقها"[1].

ـ بقاء التمييز، الداعي للتكليف المفضي إلى استحقاق الثواب. لأنه "لو استوت الأمور بطل التمييز، وإذا لم تكن كلفة لم تكن مثوبة"[2].

ـ بقاء المحنة والإبتلاء، اللذين يسقطان لو وجد الخير صرفا. وبالتالي بقاء الصبر على المكروه، ووجود الشكر على المحبوب. وبقاء التفاضل في البيان. وبقاء التنافس في المرتبة. وحدوث فرحة الظفر وعز الغلبة والأمل[3].

٥ ـ سبيل الإستقامة الأخلاقية:

ومن آراء الجاحظ الأخلاقية أنه يرى من الناحية العملية؛ أن **الإستقامة الأخلاقية** إنما تحدث على مستوى الأفراد بتقوية "العقل" وانتصاره على الطبائع، فالعقل يقود صاحبه إلى الفضيلة لأن "الإستبانة للشر ناهية عنه، والإستبانة للخير آمرة به "[4]، ومن ثم تؤدي الفضيلة إلى السعادة، وفي ذلك يقول الجاحظ في رسالة "المعاش والمعاد" مخاطبا القاضي "محمد بن أبي دؤاد": "خرجت نسيج وحدك، أوحديا في عصرك، حكّمت وكيل ا عندك، وهو عقلك، على هواك، وألقيت إليه أزمة أمرك فسلك بك طريق السلامة وأسلمك إلى العاقبة المحمودة، وبلغ بك من نيل اللذات أكثر مما بلغوا [أي الأتراب]، ونال بك من الشهوات أكثر مما نالوا، وصرفك من صنوف النعم أكثر مما تصرفوا"[5].

٦ ـ علاقة الأخلاق بالسياسة:

ومن آرائه القيمة في الأخلاق أيضا؛ اهتمامه **بعلاقة الأخلاق بالسياسة**، وهنا يخطئ كاتب المناحي الفلسفية أيضا، ويرى أن الجاحظ لم يهتم بهذه العلاقة[6]، إن الجاحظ كما ذكرنا سابقا قد اهتم بالإستقامة الأخلاقية على مستوى الأفراد، وذكرنا أن السبيل لتحقيق ذلك أن يحكّم الإنسان عقله على هواه. ولكن الجاحظ قد اهتم أيضا بالإستقامة الأخلاقية على مستوى المجتمع، والسبيل لتحقيقها هو وجود دولة تحمل على عاتقها عبء الإصلاح، باستخدام عنف السلطة

---

[1] - المصدر نفسه، ص ص.٢٠٥-٢٠٦.
[2] - المصدر نفسه، ص.٢٠٥.
[3] - المصدر نفسه، ص.٢٠٤.
[4] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج٣، ص.٣٧٤.
[5] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص ص.٧٣-٧٤.
[6] - انظر؛ بوملحم (علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.٢٥٩.

وإنزال العقوبات، لاسيما إذا كان المجتمع متخلفا، تكثر فيه العامة وتقل الخاصة، وفي ذلك يقول: "إن الناس لا يستطيعون مدافعة طبائعهم ومخالفة أهوائهم إلا بالزجر الشديد والتوعد بالعقاب الأليم في الآجل بعد التنكيل في العاجل"[1]. ويقول أيضا: "رأينا طبائع الناس وشهواتهم من شأنها التقلب إلى هلكتهم وفساد دينهم وذهاب دنياهم وإن كانت العامة أسرع إلى ذلك من الخاصة إذ لا تنفك طبائعهم من حملهم على ما يرديهم، ما لم يردوا بالقمع الشديد في العاجل ومن القصاص من العادل، ثم التنكيل في العقوبة على شر الخيانة وإسقاط القدر وإزالة العدالة مع الأسماء القبيحة والألقاب الهجينة، ثم بالإخافة الشديدة والحبس الطويل والتغريب عن الوطن، ثم الوعيد بنار الأبد مع فوت الجنّة "[2]. وهذا يعني أن قمع فاسدي الأخلاق، إنما يضطلع به السلطان.

النزعة العقلية في فلسفة الجاحظ الأخلاقية:

بعد أن تحدثنا عن مذهب الجاحظ الأخلاقي، نريد ـ الآن ـ الكشف عن مظاهر النزعة العقلية فيه، فليس هناك من يماري في أن الجاحظ من أهل النظر العقلي في الفكر الإسلامي، ولكن إلى أي حد يمكن أن يعد كذلك بصدد فلسفة الأخلاق؟ وإلى أي مدى شارك الجاحظ أصحاب المذهب الأخلاقي العقلي في الإتجاه؟ إن النزعة العقلية في الفلسفة الأخلاقية؛ إنما تقوم في رد القوانين والأحكام الخلقية إلى **أسس عقلية**، فهل كان الجاحظ كذلك؟ يبني الأخلاق على أسس عقلية؟ وإذا كان المذهب الأخلاقي الذي يستند إلى منهج عقلي، يتخذ من حرية الإرادة **مسلّمة** تقتضيها الأخلاق، أي يجب التسليم بحرية الإرادة، لأنها افتراض اقتضت ضرورةُ العمل التسليم بصحته، علما أن المسلمات شروط منطقية يوجبها العقل لإمكان تحقيق الواجب. فهل كان الجاحظ يعد حرية الإرادة مسلّمة تقتضيها الأخلاق؟

كنّا قد خلصنا ـ في مسألة الحرية ـ إلى أن الجاحظ قد أبقى الإرادة الإنسانية حرة في مذهب تسوده فكرة الحتمية من كل جانب[3]. فلم هذا الإستثناء؟

إننا لا نجد في فكر الجاحظ تعليلا آخر لهذا الإستثناء سوى أن حرية الإرادة ضرورية لإمكان أداء التكاليف والواجبات وقيام الوعد والوعيد. حتى أن الجاحظ يجوز أن لا تكون للإنسان حرية الإرادة، ويكون مسخرا في كل شيء لولا التكليف أو بلغة الجاحظ، لولا الأمر والنهي، وفي ذلك يقول: "قد يكون الإنسان مسخرا لأمر ومخيرا في آخر، ولولا الأمر والنهي لجاز التسخير في دقيق الأمور وجليلها و**خفيها**[4] وظاهرها، لأن بني الإنسان إنما سخروا له إرادة

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٨٥.

[2] - المصدر نفسه، ص.١٩٤.

[3] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٧٤.

[4] - في الأصل، "خفيفها" والصواب ما ذكرنا، لأن الظهور يقابله الخفاء.

العائدة عليهم ولم يسخروا للمعصية كما لم يسخروا للمفسدة "[1]. وإذا كان بعض الناس مسخرين في ميولهم المهنية كالحياكة والبناء والفلاحة، "لأن الناس لو رغبوا كلهم عن عار الحياكة لبقينا عراة، ولو رغبوا بأجمعهم عن كد البناء لبقينا بالعراء، ولو رغبوا عن الفلاحة لذهبت الأقوات ولبطل أصل المعاش"[2]؛ فإن الإنسان "ليس بمسخر للفسق والخيانة والأحكام والصدق والأمانة"[3]، أي أن الناس غير مسخرين في الأمور الخلقية.

والتمكين عند الجاحظ إنما كان من ا للإنسان بهدف التكليف والإختبار والمحاسبة ثم الجزاء. وفي ذلك يقول الجاحظ مخاطبا ابن أبي دؤاد: "قد مكّن ا لك من أسباب المقدرة، ومهد لك في تمكين الغنى والبسطة ما لم تُنحله بحيلة، ولا بلغته بقوة، لولا فضله وطَوله. **ولكنه مكّنك ليبلو خُبرك، ويختبر شكرك، ويحصي سعيك، ويكتب أثرك**، ثم يوفيك أجرك، ويأخذك بما اجترحتْ يدك أو يعفو؛ فأهل العفو هو"[4].

ومما يدل عند الجاحظ أن حرية الإرادة إنما يقتضيها أداء التكاليف؛ ما يلاحظه من أن الإستطاعة والتمكين قد جعلهما ا في كل مكاف، وهم العقلاء من الناس وغيرهم؛ ومنعهما عن كل غير مكلف كالبهائم وبعض أفراد البشر كالأطفال والمجانين والبلهاء. وفي ذلك يقول: "إن الفرق الذي بين الإنسان والبهيمة (...) ليس هو الصورة، وأنه خلق من نطفة وأن أباه خلق من تراب، ولا أنه يمشي على رجليه، ويتناول حوائجه بيديه، لأن هذه الخصال كلها مجموعة في البله والمجانين، والأطفال والمنقوصين. والفرق الذي هو الفرق إنما هو الإستطاعة والتمكين. وفي وجود الإستطاعة وجود العقل والمعرفة. وليس يوجب وجودهما وجود الإستطاعة. وقد شرف ا تعالى الجان وفضله على السبع والبهيمة، بالذي أعطاه من الإستطاعة الدالة على وجود العقل والمعرفة. وقد شرف ا الملائكة وفضلهم على الجان، وقدمهم على الإنسان وألزمهم من التكليف على حسب ما خولهم من النعمة. وليست لهم صورة الإنسان (...) وإنما الشأن في العقل، والمعرفة، والإستطاعة"[5].

فالمكلف إلى جانب إعطائه خصلتي "العلم" و"العقل" أُعطي خصلة "الإستطاعة" على أداء التكاليف أو تركها، فالعقل يستخدمه الإنسان للإعتبار والتفكير، والعلم والمعرفة يستخدمهما للتمييز بين الخير والشر، وأما **الإستطاعة فلكي تُقام عليه الحجة**، وتقوم عدالة العقاب لأن المستطيع مخير. ولذلك يقول الجاحظ: "أفتظن أن ا عز وجل يخص بهذه الخصال بعض خلقه دون بعض؛ ثم لا يطالبهم إلا كما يطالب بعض من أعدمه ذلك، وأعراه منه؟! فلم أعطاه العقل،

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٣٩.
[2] - المصدر نفسه، ص.١٣٧.
[3] - المصدر نفسه، ص ص.١٣٨-١٣٩.
[4] - الرسائل السياسية، ص.٧١.
[5] - الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.ص.٥٤٢-٥٤٣.

إلا للإعتبار والتفكير؟! ولم أعطاه المعرفة، إلا ليؤثر الحق على هواه؟! **ولم أعطاه الإستطاعة؛ إلا لإلزام الحجة؟!**"[1].

ويذهب الجاحظ إلى حد التسوية بين العاقل والمكلف، لأن عدم "العقل" وعدم المعرفة يدلان على عدم "الإستطاعة" التي يقتضيها التكليف. في حين أن "في وجود الإستطاعة وجود العقل والمعرفة"[2]. كما يؤكد على أن التكليف لا جدوى منه إذا كانت العقول ناقصة، لم تتم ولم تكمل كما هو الحال عند المجانين والأطفال أو غير البالغين، "لأن غير البالغ طفل إلى أن يبلغ"[3]؛ فيقول: "لو ترك ـ ا ـ الناس وقوى عقولهم وجماع طبائعهم وغلبة شهواتهم وكثرة جهلهم (...) كان قد كلفهم شططا.."[4]. ولهذا فإن ا من أجل أن يطيعه الناس ويصير التكليف معقولا قد "عدل التركيب وسوى البنية وأخرجهم من حد الطفولة والجهل إلى البلوغ والإعتدال والصحة وتمام الأداة والآلة "[5]، أي أن ا "لو أراد أن يكون الطفل عاقلا والمجنون عالما، لطبعهم طبع العاقل ولسواهم تسوية العالم"[6]. لأن الذي لم يصل حد البلوغ ليس من صفاته "القصد" حتى يشكر ويثاب، أو "التعمد" حتى يلام ويعاقب، والقصدية مشروطة عند الجاحظ بالمعرفة التي تتجاوز مستوى المحسوس إلى مستوى المعقول إذ "كيف يقصد من لا يعلم، وما عسى أن يبلغ قدر سرور من لا يحس من السرور إلا بما سرت به حواسه ومسه جلده"[7].

وهكذا نستخلص مما سبق بأن الجاحظ كان يتخذ من حرية الإرادة مسلمة اقتضتها الأخلاق. فحق له أن يدرج ضمن المذاهب العقلية في الفلسفة الأخلاقية، بل يكون الجاحظ بهذا قد سبق "**كانط**" الذي ينكر الحرية في المجال النظري **ويسلم** بها في المجال العملي[8].

---

[1] - المصدر نفسه، ص.ص.٥٤٣-٥٤٤.

[2] - المصدر نفسه، ص.٥٤٣.

[3] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١١٨.

[4] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، مجموعة رسائل، جمع لجنة تأليف، ص.١٦٧.

[5] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[6] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٣٥.

[7] - المصدر نفسه، ص.١٣٤

[8] - حيث يقول كانط في كتابه "أسس ميتافيزيقا الأخلاق": "إن الحرية هي فقط فكرة للعقل، واقعيتها الموضوعية موضع شك (...) إنه فيما يختص بالإرادة، تبدو الحرية التي ننسبها إليها متعارضة مع ضرورة الطبيعة، إلا أنه مع كون العقل من وجهة النظر التأملية يقف بين هذين الإتجاهين (...) ولكنه مع ذلك فمن وجهة النظر العملية، طريق الحرية الضيق هو الوحيد الذي يمكن للعقل أن يسير فيه في سلوك الحياة (...) ينبغي للعقل أن يفترض أن المرء لا يستطيع أن يجد تناقضا حقيقيا بين الحرية وبين الضرورة الطبيعية لذات الأفعال الإنسانية، ذلك لأنه لا يستطيع أن يتخلى عن تصور الطبيعة ولا عن تصور الحرية ". [كانط (إمانويل)، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم الدكتور محمد فتحي الشنيطي، ط.٢ (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٩م). ص ص.١٨٠-١٨١].

والنزعة العقلية في الفلسفة الأخلاقية تصف القيم الخلقية **بالضرورة والكلية**، فهل تمتاز أخلاق الجاحظ بذلك؟

إن نظرية الطباع عند الجاحظ، والتي سبق ذكرها، هي أشبه بالمركز في الدائرة تمر به جميع الأشعة والأقطار، فكذلك نظرية الطباع هذه، يرجع الجاحظ إليها كل شيء، والأخلاق عنده لا تشذّ عن هذه القاعدة، فهو يبنيها على الطبائع، وأساس الأخلاق عنده طبيعي، وهو يصرح بهذا الأصل الطبيعي للأخلاق ـ كما سبق أن ذكرنا[1] ـ في رسالة المعاش والمعاد"، ويؤكد عليه في كتاب "البخلاء".

والجاحظ إذ يؤسس الأخلاق على الطباع، فهي عندئذ توصف **بالضرورة**، وذلك لأنه ما دامت العلاقة بين الأخلاق وتأثير البيئة علاقة سببية، فإن القيم الخلقية توصف عند الجاحظ بالضرورة، لأن العلاقة السببية علاقة ضرورية عند الجاحظ. وفي إقرار الجاحظ بالسببية، وبقانون العلية التي هي عنده علاقة ضرورية؛ يقول في رسالة "المعاش والمعاد": "احفظ هذه الأبواب التي يوجب بعضها بعضا، وقد ضمنَتْ لك أوائلُها كون أواخرها. فاعرفها واقتبسها، واعلم أنه متى كان الأول منها وجب ما بعده لابد منه. فاحذر المقدمات اللاتي يعقبها المكروه، واحرص على توطيد الأمور التي على أثَرها السلامة، وألقحْ في البدي الأمور التي نتاجها العافية. فمن الأمور التي يوجب بعضها بعضا: المنفعة توجب المحبة، والمضرة توجب البغضاء، والمضادة توجب العداوة .."[2] ويستمر الجاحظ يذكر قائمة طويلة من العلاقات السببية، بين الصدق والثقة، والكذب والتهمة، والأمانة والطمأنينة، والعدل والوحدة، والجور والفرقة، وحسن الخلق والمودة، وسوء الخلق والمباعدة، وغير ذلك، والملاحظ أن الجاحظ يستعمل اللفظ: "يوجب" أو "توجب" بين العلة ومعلولها، مما يدل على إيمان الجاحظ بالضرورة في العلية. هذه الضرورة التي يقر بها الجاحظ إن على المستوى الإجتماعي- الأخلاقي كما يبين قوله السابق؛ وإن على المستوى الطبيعي، كما يظهر في قوله: "إن الفروع محالة راجعة إلى أصولها، والأعجاز لاحقة بصدورها، والموالي تبع لأوليائها، وأمور العالم ممزوجة بالمشاكلة ومنفردة بالمضادة، وبعضها علّة لبعض، كالغيث علة السحاب والسحاب علة الماء والرطوبة، وكالحب علته الزرع، والزرع علته الحب، والدجاجة علتها البيضة، والبيضة علتها الدجاجة، والإنسان علته الإنسان"[3].

أما اتصاف الأخلاق الجاحظية **بالكلية والشمول**؛ فذلك ما نجده لدى الجاحظ والمعتزلة عموما ـ كما ذكرنا ـ في تفضيل لفظ "الحسن" ولفظ "القبيح" على لفظي "الخير" و"الشر"؛ وذلك ليتسنى التعبير بهما عن جميع أنواع الخير والشر، فكل حسن خير وكل قبيح شر، ولكن ليس كل خير حسن وليس كل شر قبيح. وهنا تبدو شمولية الأخلاق عند الجاحظ والمعتزلة.

---

[1] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٧٧.

[2] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص ص.٧٦-٧٧.

[3] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٦٥.

وإذا تجلت الشمولية والكلية في مصطلحي "الحسن" و"القبيح"؛ وكانت الشمولية هنا تعني شمول كل أنواع الأفعال الأخلاقية أي أفعال ا وأفعال البشر؛ فإن هذه الشمولية لتتضح أيضا في "**مسألة التحسين والتقبيح العقليين**" التي يقول بها الجاحظ على غرار المعتزلة، ويدافع عن نظرية الحسن والقبح، ويرى أنه بالعقل نعرف الخير ونعرف الشر ونميز بينهما. وفي ذلك يقول في معرض مدحه لعلم الكلام وهو في الحقيقة يمدح العقل: "به عرفنا حرمة الشهر الحرام والحلال المنزل، والحرام المفصل (...) وبه يستدل على صرف ما بين الشرين من النقصان، وعلى فضل ما بين الخيرين من الرجحان (...) ولولا مكانه لم يثبت للرب ربوبية، ولا لنبي حجة، ولم يفصل بين حجة وشبهة، وبين الدليل وما يتخيل في صورة الدليل. وبه يعرف الجماعة من الفرقة، والسنة من البدعة، والشذوذ من الإستفاضة"[١]. فعمل العقل هام جدا في المجال الأخلاقي، لأن "الإستبانة للشر ناهية عنه، والإستبانة للخير آمرة به "[٢].

والذي نلاحظه هنا في هذه النظرية؛ أن معرفة القيمة الأخلاقية ليست حكرا على فئة دون أخرى، وإنما تشمل عقلاء البشر جميعا، إذ لما كان المعتزلة يرون أن "الحسن والقبح أمران يدركان بالعقل، وأن العلم بالحسن والقبح ضروري، فقد علم الناس بضرورة العقل أن الظلم قبيح والعدل حسن، وأن الكذب قبيح ولو كان نافعا، والصدق حسن ولو كان ضارا، وقد تطابق الناس على ذلك لا فرق بين متدين وغير متدين"[٣]. وهذا خلاف نظرية الأشعرية في "مسألة التحسين والتقبيح" والتي تفيد "أن الأشياء ليس لها حسن ذاتي، ولا قبح ذاتي، وأن الأمور كلها إضافية، وأن إرادة ا تعالى في الشرع مطلقة لا يقيدها شيء فهو خالق الأشياء، وهو خالق الحسن والقبح، فأوامره هي التي تحسن وتقبح، ولا تكليف بالعقل، إنما التكليف بأوامر الشارع ونواهيه.."[٤]. وعندئذ نتساءل: كيف يمكن لمن لا شرع لهم، أو لمن لهم شرع فاسد أن يميزوا بين الخير والشر؟ إن نظرية الجاحظ والمعتزلة تتجه إلى كل عاقل، في حين أن نظرية الأشاعرة تقتصر على المسلمين دون غيرهم.

والنزعة العقلية في الفلسفة الأخلاقية، تجعل الخير والشر في طبيعة الأفعال ذاتها، أي أن القيمة الأخلاقية **حقيقة موضوعية**، وتجعل مهمة العقل البشري هي في قدرته على الكشف عن هذه الحقيقة الموضوعية. فهل الخير والشر ـ عند الجاحظ ـ في طبيعة الأفعال ذاتها؟ وهل تتصف القيم الخلقية في الفلسفة الأخلاقية عند الجاحظ بالموضوعية؟

إن نظرية التحسين والتقبيح التي سبق ذكرها، لتدل على أن الجاحظ كان يجعل الشرع تابعا للعقل، فالشرع أو الوحي يخبر عن القيمة الأخلاقية للأفعال، بأن يقول عن هذا الفعل هو

---

[١] - المصدر نفسه، ص.٥٤.

[٢] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج٣، ص. ٣٧٤.

[٣] - أبو زهرة (محمد)، المرجع السابق، ص.٦٥.

[٤] - المرجع نفسه، ص.٦٧.

شر، وعن ذاك هو خير، بينما يضطلع العقل بمهمة استدلالية يكشف من خلالها حسن الأفعال أو قبحها، فبالعقل وحده يكون التفريق بين الخير والشر والتمييز بين النفع والضرر، "وبه يستدل على صرف ما بين الشرين من النقصان، وعلى فضل ما بين الخيرين من الرجحان"[1].

وإن كانت القيمة الأخلاقية عند الجاحظ حقيقة موضوعية، فإن المعيار الذي على أساسه نميز الخير من الشر؛ هو معيار موضوعي أيضا، ونعني به "التوسط" أو المفهوم الوسطي للفضيلة التي هي وسط بين رذيلتين. وقد سبق أن تحدثنا عن نظرية التوسط لدى الجاحظ[2].

الفكر السياسي لدى الجاحظ:

ولد الجاحظ بعد قيام الدولة العباسية بحوالي ثمانية عشر سنة، فقد تـولى "أبـو العبـاس السفاح" الخلافة - وهو أول الخلفاء العباسيين - سنة ١٣٢هـ، بينما كان ميلاد الجـاحظ سـنة ١٥٠هـ، وتولى "المهدي" الخلافة - وهو ثالث الخلفاء العباسيين - سـنة ١٥٨هـ، أي بعـد ثماني سنوات من ميلاد الجاحظ. وتوفي الجاحظ سنة ٢٥٥هـ وهي السنة نفسها التي مات فيهـا "المعتز" - ثالث عشر خلفاء الدولة العباسية - وتولى "المهتدي" الخلافة بعده. وهـذا يعنـي أن الجاحظ "قد عاصر اثني عشر خليفة أولهم المهدي وآخرهم المهتدي"[3].

وهكذا يكون الجاحظ قد شهد عنفوان الدولة العباسية وعاصر خلفاءهـا الأقويـاء أمثـال هارون الرشيد والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل وكان آنذاك يعيش في بغداد، لكنه رحـل إلى مسقط رأسه "البصرة" بعد أن بدأ الضعف يدب إلى هذه الدولة أيام "المتوكل" وتفرغ للتأليف.

فلابد أن يكون الجاحظ قد أدلى بدلوه في الشؤون السياسية، واتخذ موقفا سياسيا محددا من الأحداث الكثيرة التي حدثت قبله ومن الأحداث التي عاصرها. والذي يطلع على آثـار الجـاحظ يدرك أن هذا الرجل لم يكن بمعزل عن الجوانب السياسية التي كتب في جميع جوانبها، ويمكـن تصنيف كتب الجاحظ السياسية والتي تدلّ على مدى إسهامه في العمل السياسي؛ إلى قسمين: قسم يدور موضوعها حول الصراع السياسي بين الأحزاب، وأهم ما ألّف الجاحظ في هذا الموضـوع رسالة " **فضل هاشم على عبد شمس**"، ورسالة "**العباسية**"، ورسالة "**العثمانية**". والقسم الآخر من هذه الكتب ما كان يبحث موضوع العمل السياسي العلمي، وأهم ما ألّف الجاحظ في ذلك رسـالة "**المعاد والمعاش في الأدب وتدبير الناس ومعاملاتهم**"، وكتاب "**استحقاق الإمامة**".

ولم يكتب الجاحظ ما كتب وهو جالس في برج عاجي، فقد اتـصل بالخلفـاء والـوزراء والقضاة في الدولة العباسية، بل إن إسهاماته في الميدان السياسي كانت بتكليـف مـن الخلفـاء

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٥٤.

[2] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٢٧٩-٢٨٠.

[3] - أبو ملحم (علي)، كشاف آثار الجاحظ، ص٣٤.

والوزراء. يذكر الدكتور محمد عمارة أن المأمون عندما "أدركته الحيرة في ماهية الموقف الصواب في قضية الإمامة، وعلاقة كل من العباسيين والعلويين بها، دعا المفكرين إلى الكتابة فيها، وأن يرفعوا إليه أبحاثهم، فيما يشبه ما تنظمه الدول الحديثة من مسابقات، فاشترك الجاحظ (...) في التأليف فيها، ورفع كتابه إلى المأمون، فوافق مذهب المعتزلة ما كان يبحث عنه المأمون، واستدعى الجاحظ للقائه"[1].

ويشير الجاحظ إلى أن المأمون استحسن كتبه التي وضعها في الإمامة فقال: "ولما قرأ المأمون كتبي في الإمامة فوجدها على ما أمر به، وصرتُ إليه وقد كان أمر اليزيدي[2] بالنظر فيها ليخبره عنها، قال لي: قد كان بعض من يرتضى عقله ويصدق خبره خبرنا عن هذه الكتب بإحكام الصنعة وكثرة الفائدة، فقلنا له: قد تربي الصفة على العيان، فلما رأيتها رأيتُ العيان قد أربى على الصفة، فلما فليتها أربى الفلي على العيان كما أربى العيان على الصفة "[3].

وإذا عرفنا أن المأمون كان معتزليا، فإعجابه بكتب الجاحظ يدل على أن مذهب الجاحظ في الإمامة كان أنموذجا لفكر مدرسة المعتزلة في عصره. ولذا نريد هنا أن نتبين مذهب الجاحظ في الإمامة الذي كان ينتصر فيه لمذهب المعتزلة، ويبطل ما عداه من المذاهب.

والصراع السياسي الذي دار بين هذه المذاهب، إنما كان منشؤه المشكلة التي برزت في الأفق بعد وفاة الرسول (ص) مباشرة، ونعني بها مشكلة "الإمامة"[4] كما ترد في أدبيات علماء الكلام؛ فقد اختلف المسلمون فيمن سيكون خليفة بعده؟ وهل نص عليه النبي قبل وفاته؟ لأن الإمامة ركن من أركان الدين، واجبة سمعا؛ لذا فإن العناية الربانية هي التي تختاره وتعينه، وهو وكيل ا ، وظله في الأرض، يحكم نيابة عنه وينطق بقانونه؟ أم أن الإمامة فرع لا أصل، والإمام يسند إلى جماعة المسلمين الذين يختارونه وينصبونه ويحاسبونه ويعزلونه، فهو مفوض من الأمة لحماية مصالح الدين والدنيا؟ وبعبارة أوجز ما طبيعة السلطة في المجتمع الإسلامي؟ هل هي دينية أم مدنية؟

وعلى أي أساس يختار الإمام أيكون من المهاجرين أم من الأنصار؟ أمن قبيلة قريش أم من المسلمين دون التفات إلى نسب أو حسب؟ وما الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الإمام؟

---

[1] - عمارة(محمد)، الإسلام وفلسفة الحكم- المعتزلة والثورة، ط.١(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٧٧م). ص.١١٦.

[2] - **اليزيدي:** هو أبو محمد يحيى بن المبارك بن المغيرة اليزيدي وكان أحد أكابر القراء، يقرئ هو والكسائي الناس في بغداد في مسجد واحد. توفي بخراسان سنة ٢٠٢هـ. [انظر؛ الجاحظ، البيان والتبيين، ج٣، هامش ص.٣٧٤].

[3] - المصدر نفسه، ص ص.٣٧٤-٣٧٥.

[4] - يقول الأشعري: "أول ما حدث من الإختلاف بين المسلمين بعد نبيهم (ص)؛ اختلافهم في الإمامة".[الأشعري، المصدر السابق، ج١، ص.٣٩]. ويقول في مكان آخر: "كان الإختلاف بعد الرسول (ص) في الإمامة". [المصدر نفسه، ص.٤٧].

هذه أهم الإشكالات التي طرحت في المسألة السياسية في الفكر الإسلامي. فما هو موقف الجاحظ من هذه الإشكالات المطروحة؟ وما هو موقفه من الأحداث السياسية؟ وما إسهاماته في الفكر السياسي؟

وفيما يلي محاولة لمعرفة الفكر السياسي لدى الجاحظ.

١ ـ علم السياسة ومبادئه:

تعني السياسة عند الجاحظ "التدبير" أي تدبير شؤون الناس، يفهم ذلك من قولـه: "الرغبـة والرهبة أصلا كل تدبير، وعليهما مدار كل سياسة، عظمت أو صغرت.."[١]. ويوضح الجاحظ هذا التدبير بأنه رعاية مصالح عامة الناس في المجتمع، وذلك في قوله: "على الأئمة أن يحوطوها ـ أي عامة الناس ـ بالحراسة لها والذياد عنها، وبرد قويها عن ضعيفها وجاهلهـا عـن عالمهـا وظالمها عن مظلومها وسفيهها عن حليمها، فلولا السائس ضاع المسوس ولـولا قـوة الراعـي لهلكت الرعية"[٢]. **وعد الجاحظ السياسة علما**، وحدد لها أصولا ومبادئ أربعة تقوم عليها، هـي: الترغيب والترهيب، والعدل، والوعد والوعيد.

مبدآ الترهيب والترغيب: ويعني الترغيب الدعوة والتحبيب؛ ويعنـي الترهيـب الزجـر والتخويف. ويحذّر الجاحظ القاضي "محمد بن أبي دؤاد" الذي وجه إليه رسالة "المعاش والمعـاد" بفساد سياسته إن هو أهمل العمل بمقتضى مبدأي الرغبة والرهبة، فيقول: "الرغبة والرهبة أصلا كل تدبير، وعليهما مدار كل سياسة، عظمت أو صغرت. فاجعلهما مثالك الذي تحتـذي عليـه، وركنك الذي تستند إليه. واعلم أنك إن أهملت ما وصفت لك عرضت تدبيرك للإختلاط"[٣].

والوظيفة السياسية لهذين المبدأين؛ تتمثل في إحداث الإنقياد والطاعـة مـن المحكـومين لحاكمهم، ويؤدي ذلك إلى صلاح السياسة، وبغير "الترهيب" و"الترغيب" يحدث العصيان الـذي يؤدي إلى فساد السياسة وتعطيل المصالح، وفي ذلك يقول الجاحظ عن الرعية والمحكومين أنهم "لا يتعاطفون ولا يتواصلون ولا ينقادون إلا بالتأديب، وأن التأديب ليس إلا بالأمر والنهـي، وأن الأمر والنهي غير ناجعين فيهم إلا بالترغيب والترهيب اللذين في طباعهم"[٤].

ويبدو أن الجاحظ كان يرى أن الإنسان كائن سيء بطبعه، الأمر الذي دفعه إلـى القـول بمبدأي الترغيب والترهيب، حيث أن بهيمية الإنسان الطبيعية لا يكبحها إلا الخوف من العقـاب وهذا هو الترهيب ، أو الرغبة في الثواب وهذا هو الترغيب، فالناس ـ كما يقول ـ "لا يهـابون

---

[١] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٧٤.

[٢] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٩٩.

[٣] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٧٤.

[٤] - المصدر نفسه، ص.٧٣.

ولا يصلحون إلا على الثواب والعقاب والإطماع والإخافة"[1]، والنفس "تتحفّظ على قدر الخوف، وتطلب على قدر الطمع"[2].

مبدأ العدل: وإن كانت السياسة لا تقوم إلا على أساسي الرغبة والرهبة؛ فإن هذين الأساسين لا يستقيمان إلا بوجود "العدل" وهو الأساس الثالث. ويعني به الجاحظ وضع الشيء في محله الذي وضع له، فيقول مخاطبا القاضي: "إن إجراءك الأمور مجاريها واستعمالك الأشياء على وجوهها، يجمع لك ألفة القلوب"[3].

ومن السلوك غير العادل: "المحاباة"، وعدم النصفة في العقاب.

أما "المحاباة"، فيعني بها الجاحظ: إيثار أحد لهوى، وتقديمه على غير استحقاق. يظهر ذلك في قوله مخاطبا القاضي في رسالة "المعاش والمعاد": "اعرف لأهل البلاء .. أقدارهم ومنازلهم. ثم لتكن أمورك معهم على قدر البلاء والإستحقاق، ولا تؤثر في ذلك أحدا لهوى.."[4].

ويرى الجاحظ أن "المحاباة" تؤدي إلى فساد العلاقة بين الساسة والمسوسين، بحيث ينقسم الناس بموجبها إلى طائفتين: طائفة مأثورة غير مخلصة للحاكم، لا تأمن تغيره تجاهها لأنها تعلم أنه لم يؤثرها باستحقاق بل لهوى منه، والهوى يتقلّب. وطائفة مأثور عليها، تطعن على الحاكم تفضيله آخرين عليها على غير استحقاق، ثم تضعف بسبب ذلك هممها وعزيمتها، ويقلّل ذلك من مبادراتها للعمل.

وفي ذلك يقول الجاحظ محذّرا قاضيه من المحاباة، ومن عدم التسوية في الثواب بين المتساويين في الإستحقاق، لما لذلك من نتيجة وخيمة، وهي فقدان الثقة فيه من طرف الرعية:

"اعلم أن أثرتك على غير النصيحة والشفقة، والحرمة والكفاية، يوجب لك المباعدة وقلّة الثقة ممن آثرته أو آثرت عليه. فاعرف لأهل البلاء (...) أقدارهم ومنازلهم. ثم لتكن أمورك معهم على قدر البلاء والإستحقاق، ولا تؤثر في ذلك أحدا لهوى، فإن الأثرة على الهوى توجب السخطة (...) وتفسد عليها الطائفتان: من آثرت ومن آثرت عليه. أما من آثرت فإنه يعلم أنك لم تؤثره باستحقاق بل لهوى، فهو مترقب أن ينتقل هواك إلى غيره (...) فهو مدخول القلب في مودتك، غير آمن لتغيرك. وأما من آثرت عليه بعد الإستحقاق منه فقد جعلت له السبيل إلى الطعن عليك، وأعطيته الحجة على نفسك (...) وربما آثر الرجل المرء من إخوانه بالعطية السنية على بلاء أبلاه، فيعظم قدرها عنده حتى لعلّه تطيب نفسه ببذل ماله ودمه دونه. فإن أعطى

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.٨٨.
[2] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.١٤٢.
[3] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٧٤.
[4] - المصدر نفسه، ص.٧٥.

من أبلى كبلائه (...) أكثر مما أعطاه، انتقل كل محمود من ذلـك مـذموما، وكـل مستحـسن مستقبحا"[1].

وأما عدم النصفة في العقاب، فهو أيضا من السلوك غير العادل، وأثره على العلاقة بـين الحاكم والمحكومين أثر "المحاباة" في رأي الجاحظ حيث يقول: "وكـذاك الأمـر فـي العقوبـة، يجريان مجرى واحدا"[2].

فالعدل عند الجاحظ يعني الإثابة أو العقاب حسب الإستحقاق.

مبدأ الوعد والوعيد: هذا المبدأ هو أحد مبادئ المعتزلة الخمسة، وهذا المبدأ ومبدأ الأمـر بالمعروف والنهي عن المنكر، يمثلان معا العمل السياسي لدى المعتزلة؛ والجاحظ يعنـي بمبـدأ "الوعد والوعيد"؛ سياسة الحزم التي على الحاكم أن يتبعها، وفي ذلك يقول: "أي رئيس كان خيره محضا؛ عدم الهيبة. ومن لم يعمل بإقامة جزاء السيئة والحسنة، وقتلَ في موضع القتل، وأحيا في موضع الإحياء، وعفا في موضع العفو، وعاقب في موضع العقوبة، ومنع ساعة المنع، وأعطـى ساعة الإعطاء؛ خالف الرب في تدبيره، وظن أن رحمته فوق رحمة ربه. وقد قالوا: بعض القتل إحياء للجميع. وبعض العفو إغراء، كما أن بعض المنع إعطاء، ولا خير فيمن كان خيره محضا، وشر منه من كان شره صرفا. ولكن اخلط **الوعد بالوعيد**، والبشر بالعبوس، والإعطاء بـالمنع، والحلم بالإيقاع؛ فإن الناس لا يهابون ولا يصلحون إلا على الثواب والعقاب، والإطماع والإخافة. ومن أخاف ولم يوقع وعرف بذلك، كان كمن أطمع ولم ينجز وعرف بذلك، ومن عـرف بـذلك دخل عليه بحسب ما عرف منه"[3].

إن سياسة الحزم هذه والتي يجب أن يتحلى بها الحاكم، في نظر الجاحظ؛ سياسـة تجعـل العدل النظري واقعا ملموسا. واهتمام الجاحظ بالواقع الملموس، جعله يبحث عن الأسباب التـي تجعل السلطة الحاكمة محل رغبة إليها ورهبة منها، إن على المستوى الداخلي أي بين الرعيـة والحاكم؛ أو على المستوى الخارجي أي بين الدولة وغيرها من الدول. ولقد وجد الجاحظ أن أهم هذه الأسباب؛ هو **المال**، وفي ذلك يقول: "إن من قد فقد المال قلّت الرغبة إليه، والرهبـة منـه، ومن لم يكن بموضع رغبة ولا رهبة استهان الناس بقدره"[4].

ولكن لنتساءل عن مصدر هذه المبادئ والأصول التي تقوم عليها السياسة؛ فهل يكون الجاحظ قد استقاها واستوحاها من روح الدين الإسلامي، وعندئذ يكون الجاحظ قد ربط السياسة بالدين بوشائج قوية ووحد بينهما، فهل كان الجاحظ يرى هذا التوحيد بين الميدانين؟

---

[1] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص ص.٨٧-٨٨.

[4] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٧٨.

٢ ـ الدين والسياسة:

وحد الجاحظ بين الدين والسياسة؛ في الأصول والمبادئ التي يقومان عليها، يظهر ذلك في قوله: "اعلم أن الآداب إنما هي آلات تصلح أن تستعمل في الدين وتستعمل في الدنيا، وإنما وضعت الآداب على أصول الطبائع. وإنما أصول أمور التدبير في الدين والدنيا واحدة، فما فسدت فيه المعاملة في الدين فسدت فيه المعاملة في الدنيا، وكلّ أمر لم يصح في معاملات الدنيا لم يصح في الدين. وإنما الفرق بين الدين والدنيا اختلاف الدارين من الدنيا والآخرة فقط، والحكم هاهنا الحكم هناك، ولولا ذلك ما قامت مملكة، ولا ثبتت دولة، ولا استقامت سياسة (...) من كان ليس له من العقل ما يعرف به كيف دبرت أمور الدنيا فكذلك هو إذا انتقل إلى الدين، فإنما ينتقل بذلك العقل فبقدر جهله بالدنيا يكون جهله بالآخرة أكثر، لأن هذه شاهدة، وتلك غيب ، فإذا جهل ما شاهد فهو بما غاب عنه أجهل"[١]. ويعني بالآداب الأصول والمبادئ التي تنبني عليها المعاملات التي تستعمل لتدبير أمور الإنسان.

ومما يدل على أن الجاحظ استوحى مبادئ السياسة السابقة من روح الإسلام؛ أنه يرى أن دور "**مبدأ الترهيب والترغيب**" في الدين لا يختلف عن دورهما في السياسة؛ فهما في الدين الوسيلتان اللتان يقوم عليهما الأمر والنهي، وهذان بدورهما أساس التأديب الذي بدوره يؤدي إلى الإنقياد وإطاعة ا . وفي ذلك يقول: "علم ا أنهم [أي الناس] لا يتعاطفون ولا يتواصلون ولا ينقادون إلا بالتأديب، وأن التأديب ليس إلا بالأمر والنهي، وأن الأمر والنهي غير ناجعين فيهم إلا بالترغيب والترهيب اللذين في طباعهم. فدعاهم بالترغيب إلى جنته، وجعلها عوضا مما تركوا في جنب طاعته، وزجرهم بالترهيب بالنار عن معصيته، وخوفهم بعقابها على ترك أمره"[٢].

هذا دور "الترغيب والترهيب" في الدين؛ أما دورهما في السياسة فلا يختلف عن دورهما في الدين، ألا وهو الإنقياد وإطاعة الحاكم، وفي ذلك يقول الجاحظ: "فإذا كانوا [أي الناس] لم يصلحوا لخالقهم ولم ينقادوا لأمره إلا بما وصفت لك من الرغبة والرهبة، فأعجز الناس رأيا وأخطؤهم تدبيرا، وأجهلهم بموارد الأمور ومصادرها، من أمل أو ظن أو رجا أن أحدا من الخلق ـ فوقه أو دونه أو من نظرائه ـ يصلح له ضميره، أو يصح له بخلاف ما دبرهم ا عليه، فيما بينه وبينهم"[٣].

أما مبدأ **العدل** فيستوحيه الجاحظ من جوهر الإسلام أيضا ويرى أن وظيفة العدل واحدة في الدين والدنيا، وهي وظيفة تتمثّل في إحداث الثقة في المنقادين.

إن وظيفة العدل في الدين أنه يحدث الثقة في المنقادين فيكونون على ثقة مما وعدهم وأوعدهم فيستقيم بذلك التأثير بالترغيب والترهيب، وفي ذلك يقول الجاحظ: "أخبر ا تبارك

---

[١] - الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص ص.٧٧- ٧٨.

[٢] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٧٣.

[٣] - المصدر نفسه، ص.٧٤.

وتعالى أنه غير داخل في تدبيره الخال، ولا جائز عنده المحاباة؛ ليعمل كل عامل على ثقة مما وعده وأوعده، فتعلّقت قلوب العباد بالرغبة والرهبة، فاطّرد التدبير، واستقامت السياسة "[1].

وهذه الوظيفة التي يؤديها عدل الله في عباده فيستقيم بها أمر الدين؛ ونعني بها الثقة التي تحدث للمنقادين أو الرعية، هي الوظيفة نفسها التي يؤديها عدل الحاكم في رعيته فيستقيم بها أمر السياسة، فالعدل - كما يقول الجاحظ مخاطبا القاضي - "يجمع لك ألفة القلوب، فيعاملك كل من عاملك بمودة، أو أخذ أو إعطاء، وهو على ثقة من بصرك بمواضع الإنصاف، وعلمك بموارد الأمور"[2].

ومما يدلّ أيضا على أن الجاحظ استوحى مبادئ السياسة من روح الدين الإسلامي، ما يقوله عن مبدأ الوعد والوعيد، حيث يرى أن الحاكم إذا لم يعمل بهذا المبدأ يكون قد "خالف الرب في تدبيره، وظن أن رحمته فوق رحمة ربه "[3].

ومما يدل أيضا على هذا التوحيد في المبادئ بين الدين والسياسة في الفكر الإسلامي عامة وفي فكر الجاحظ خاصة؛ ما نجده في أدبيات الفكر السياسي لدى المسلمين من مصطلحات لها علاقة من الناحية الإشتقاقية بأحكام الدين؛ مثل مصطلح "الخلافة" و"الإمامة". فمصطلح "الخلافة" يوحي بأن الخليفة أي الحاكم هو خليفة الرسول في رئاسة الأمة؛ ومصطلح "الإمامة" يشير إلى الإمام الذي يؤم الناس في الصلاة[4]. ونجد الجاحظ يشير إلى هذه العلاقة عند حديثه عن درجات الأئمة، حيث يقول: "ووجدنا الأئمة ثلاثة: رسول، ونبي، وإمام. فالرسول نبي وإمام، والنبي إمام وليس برسول، والإمام ليس برسول ولا نبي"[5].

وكما استعمل الجاحظ مصطلح الإمامة بمعنى الخلافة أو الحكم[6]؛ استعمله بمعنى المنهاج أو المرجع والهادي إلى طريق الصواب[7]، وبمعنى الأسوة والقدوة[8]، وبمعنى الإقتداء في الصلاة[9].

---

[1] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص.٨٧.

[4] - يقول ابن خلدون في مقدمته عن منصب الخلافة: " أنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به تسمى **خلافة وإمامة** والقائم به خليفة وإماما فأما تسميته إماما فتشبيها **بإمام الصلاة** في اتباعه والإقتداء به ولهذا يقال: الإمامة الكبرى، وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته فيقال خليفة بإطلاق وخليفة رسول الله ..". [ابن خلدون (عبد الرحمن)، مقدمة ابن خلدون، ط.٥ (بيروت: دار القلم، ١٩٨٤م). ص.١٩١.

[5] - الجاحظ، الرسائل الكلامية. ص.١٨٦.

[6] - انظر؛ الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.٣٤٥ ؛ ص.٤١٠ ؛ ص.٥٥٢. ..الخ.

[7] - انظر؛ الجاحظ، الرسائل السياسية، ص. ٨٦ ؛ ص.٥٦٦.

[8] - اظر؛ الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص.٢٠١.

[9] - انظر؛ الجاحظ، البخلاء، ص.٢١٢.

٣ ـ السياسة والأخلاق:

والنتيجة التي ينتهي إليها الجاحظ من جراء توحيده بين الدين والسياسة في المبادئ التـي يقومان عليها؛ القول بأن الممارسة السياسية لابد أن تكتنفها الأخلاق.

وهذا التوحيد في المبادئ بين الدين والدنيا ساقه الجاحظ في رسالة "المعاش والمعاد" التـي تذكرنا بكتاب "الأمير" لـ**مكيافيل** (Machiavel)، فإن كان هذا الأخير قد فصل بين الممارسة السياسية وبين الأخلاق ونصح أميره بما يمكن تلخيصه فـي المبـدأ الـشهير: "الغايـة تبـرر الوسيلة"؛ وربط السياسة بالواقع المادي الصرف دون أدنى نظر إلى النواحي الأخلاقية الروحية؛ فإن الجاحظ ـ على العكس من ذلك ـ قد رأى استحالة نجاح الشؤون السياسية بمعزل عن سند أخلاقي، فالأخلاق ركيزة العلم السياسي، ويجب على الحـاكم وعلى الدولة وعلى النظام النـاجح أن يتحرى مبادئ الأخلاق والدين في هذا المجال، ولذا نجد الجاحظ ينصح القاضي "محمـد بـن أبي دؤاد" الذي وجه إليه الرسالة السابقة بأن تكون سياسته في الناس ومعاملته لهم مطابقة لأحكام الدين؛ لأن "ما فسدت فيه المعاملة في الدين فسدت فيه المعاملة في الدنيا، وكل أمر لم يصح فـي معاملات الدنيا لم يصح في الدين"[1].

وفي هذه الرسالة ينصح الجاحظ قاضيه بالتحلي بمكارم الأخلاق ونبذ الرذائل. ومن الخلال المذمومة التي ينبغي ألا يتصف بها الإمام: الظلم، والحمق، والبخل، والفقـر، والعهـار، ولكـن أخطرها جميعا هو الكبر والكذب والسخف. وفي ذلك يقول الجاحظ بعد أن ذكر مجموعـة مـن الخلال المذمومة التي لا تليق بالسادة مثل الظلم، والحمق، والبخل، والفقر، والعهار: " إن هـذه الأخلاق وإن كانت داء فإن في فضول أحلامهم [أي السادة] وفي سائر أمورهم ما يداوى به ذلك الداء، ويعالج به ذلك السقم، وليس الداء الممكن كالداء المعضل، وليس الباب المغلق كالمـستبهم، والأخلاق التي لا يمكن معها السؤدد، مثل الكبر والكذب والسخف، ومثل الجهل بالسياسة"[2].

ويتحدث الجاحظ عن العلاقة بين الحاكم والمحكومين، ويرى أن هذه العلاقـة ينبغـي أن تكون قائمة على أسس أخلاقية ليستقيم أمر السياسة. فقد أحصى الجاحظ الأسباب التـي تحمـل المحكومين على طاعة السلطان، وحصرها في أربعة وهي: الرغبة والرهبة والمحبة والديانـة، ويفضل الجاحظ السبب الأخير منها. وفي ذلك يقول في كتاب النساء:

"والسلطان نفسه وإن ملك رقاب الأمة؛ فالناس يختلفون في جهة الطاعة، فمنهم من يطيـع بالرغبة، ومنهم من يطيع بالرهبة، ومنهم من يطيع بالمحبة، ومنهم من يطيـع بالديانـة. وهـذه الأصناف وإن كان أفضلها طاعة الديانة، فإن تلك المحبة ما لم يمازجها هوى لم يقـو صـاحبها على قوة العشق"[3].

---

[1] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٧٠.

[2] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.١٤١.

[3] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٩٧.

إن الإمامة عند الجاحظ لا ترتكز على التخويف، فلا حاجة إلى الإمام الذي يخيف النـاس، بل إن مهمته كمهمة الرسول، تقوم على الإبلاغ بالموعظة، والإقناع بالحجة. وفي ذلك يقول:

"إن من شأن الناس الهرب إذا خافوا نزول المكروه والإمتناع من إمـضاء الحـدود بعـد وجوبها عليهم ما وجدوا السبيل إلى ذلك. وهذا سبب إسقاط الحكام والتفاسد. وقد أمرنا أن نترك أسباب الفساد ما استطعنا وبالنظر للرعية ما أمكننا، فوجب علينا عند الذي قلنا أنا لو لم نقم إماما واحدا كان الناس على ما وصفنا من التسرع إلى الشر إذا طمعوا والهرب إذا خافوا. وهذا الأمر قد جرت به عامة المعرفة وفتحت عندنا فيه التجربة. قلنا عند ذلك إن الإمامـة لا تجـب علـى الناس من طريق الظنون وإشفاق النفوس، وقد رأينا أعظم منها خطرا [و] قدرا ونفعا فـي كـل جهة، على خلاف ذلك وهو رسول ا (ص) بعثه ا إلى أمة وقد علم أنهم يزدادون من كفرهم من قبل ذلك الرسول كفرا بجحدهم لـه وإخراجهم إياه وقصدهم قتله ثم لا يكون ذلك مانعا لـه من الإرسال إليهم والإحتجاج به عليهم لمكان علمه أنهم يزدادون فسادا وبغيا(...) وإنمـا علـى الحكيم أن يأتي الأمر الحكيم عرف ذلك عارف أم جهله جاهل"[1]. وهذه العبارة الأخيرة تدل على أن الفعل الأخلاقي عند الجاحظ هو فعل الخير لأنه واجب وكفى ونلاحـظ هنـا هـذا التقـارب الواضح بين الأخلاق الجاحظية خاصة والمعتزلية عامة، وبين أخلاق "كانط"، فالأمر الحكيم على حد تعبير الجاحظ أو الأمر الأخلاقي على حد تعبير "كانط" و"الموجود في الغايات لا يمكن فـي أي حال من الأحوال أن يرتبط وأن يرتهن بالوسائل، حتى ولو كانـت هـذه الوسـائل تـسمح باختصار الطريق المؤدية إلى الغايات. والمثال الأسمى عند كانط هو "السياسي الخلوق" ولـيس المكيافلي. والأخلاق هي دائما الحكم الذي لا حكم بعده في السياسة"[2].

٤ ـ وجوب الإمامة:

يرى الجاحظ ضرورة وجود سلطة حاكمة في المجتمع، وهذا ما عبر عنه بقوله: "إن الإمامة واجبة"[3]. واستدل على وجوبها باستقراء الأحداث التاريخية التي جرت للمسلمين منذ وفاة الرسول (ص)، ملاحظا أن المسلمين كانوا حريصين على إقامتها. وفي ذلك يقول:

"وإذا كان قول المهاجرين والأنصار والذين جرى بينهم التنافس والمشاحنة.. في يوم السقيفة، ثم صنيع أبي بكر وقوله لطلحة في عمر، وصنيع عمر في وضع الشورى وتوعده لهم بالقتل إن هم لم يقيموا رجلا قبل انقضاء المدة ونجوم الفتنة، ثم صنيع عثمان وقوله وصبره حتى قتل دونها ولم يخلعها، وأقوال طلحة والزبير وعائشة وعلي رضي ا تعالى عنهم؛ ليست بحجة

---

[1] - المصدر نفسه، ص. ١٨٨.

[2] - توشار (جان) وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة الدكتور علي مقلد، ط.٢ (بيـروت: الـدار العالميـة للطباعة والنشر والتوزيع: ١٩٨٣م). ص.٣٨٢.

[3] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٩٧.

على ما قلنا. فليست في الأرض دلالة ولا حجة قاطعة. وفي هذا الباب الذي وصفنا من حالاتهم وبينا، دليل على أنهم كانوا يرون إن إقامة الإمام **فريضة واجبة**، وأن الشركة عنها منفية، وإن الإمامة تجمع صلاح الدين وإيثار خير الآخرة والأولى"[١].

وإلى جانب استدلال الجاحظ على وجوب إقامة سلطة حاكمة باستقراء الأحداث التاريخية؛ استدلّ على وجوبها أيضا بضرورتها لقيام مجتمع، وذلك لما تؤديه من مهام جليلة، تتمثّل في تنظيم المجتمع، وحماية الأفراد ومنع التظالم، وإقامة العدل. وتفصيل هذه الوظائف نذكرها لاحقا[٢].

٥ ـ وحدة الرئاسة:

وحتى تقوم الدولة بمهامها المذكورة، وتعيش في استقرار، يرى الجاحظ أن الإمام يجب أن يكون واحدا، فهو قد ركّز على وحدة الرئاسة، فلا يتولى منصب الإمامة رئيسان معا؛ حيث يقول: "وقضية واجبة، إن الناس لا يصلحهم إلا رئيس واحد يجمع شملهم ويكفيهم ويحميهم من عدوهم ويمنع قويهم عن ضعيفهم"[٣].

ويرى أن من أسباب النزاع والأحقاد هو تعدد الأئمة واختلافهم، فإذا انفرد إمام واحد بالإمامة سلمت الأمة من التنازع. وفي ذلك يقول: "وانفراد السيد بالسيادة كانفراد الإمام بالإمامة، وبالسلامة من تنازع الرؤساء تجتمع الكلمة وتكون الألفة ويصلح شأن الجماعة، وإذا كانت الجماعة؛ انتهت الأعداء وانقطعت الأهواء"[٤].

٦ ـ كيفية إقامة الإمام وأساس اختياره:

من القضايا الشائكة في الفكر السياسي؛ قضية الطريقة التي يقام بها الإمام. وللجاحظ في هذه المسألة رأي أصيل؛ فقد ذهب فيها مذهبا جديدا يختلف فيه عن مذهب الخوارج والشيعة وأهل السنة، بل خالف فيها بعض رجال المعتزلة. وحتى يتّضح رأي الجاحظ في هذه المسألة؛ نعرض أولا موقف المذاهب السياسية التي يعارضها الجاحظ.

أ ـ مذهب الشيعة:

لابد من الإشارة إلى أن الجاحظ يذكر من فرق الشيعة ثلاث فرق ويميز بينها هي: الإمامية والزيدية والغالية.

---

[١] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[٢] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٣١٧ وما بعدها.

[٣] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٩٩.

[٤] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* فأما **الإمامية** ويسمون أيضا **الرافضة** لأنهم رفضوا خلافة أبي بكر وعمر وعثمان؛ فإن الجاحظ يرفض دعواهم لأنهم يقيمون الإمامة على **الوصية**، أي الوصية لـ"علي بن أبي طالب" من قِبل النبي. ويجعلون "القرابة والحسب سببا إلى الإمامة"[1]. ويشير الجاحظ إلى أن هذه الفرقة من الشيعة قد جعلوا الإمامة وراثية ابتداء من علي بن أبي طالب ثم في أولاده وأحفاده، بل يشير إلى أن الإمامة عند الشيعة أخذت تدنو من الأرحام فبعد أن كانت تصلح في الإخوة أصبحت لا تصلح إلا في الولد، وفي ذلك يقول مخاطبا الشيعي "أحمد بن عبد الوهاب"، متهكّما ساخرا بمذهب الشيعة في الإمامة: "وحتى لو كنتَ إمام الرافضة لقُتلت في طرفة، ولو قتلت في طرفة لهلكت الأمة، لأنك رجل لا عقب لك، والإمامة اليوم لا تصلح في الإخوة ولو صلحت في الإخوة كانت تصلح في ابن العم، ثم إنها دنت من الأرحام بعد ذلك فصارت لا تصلح إلا في الولد، وفي هذا القياس إنها بعد أعوام لا تصلح إلا ببقاء الإمام نفسه آخر الأبد. وهذا هو علّة أصحاب التناسخ وأنت **رافضي**، ولم يكن هذا عندك "[2]. وكأن الجاحظ - كما لاحظ بعضهم[3] - يتنبأ في هذا النص بما آلت إليه الإمامة عند الشيعة الإمامية بعد موته ببضع سنوات، وتتمثّل نبوءة الجاحظ هذه في غيبة الإمام الثاني عشر وهو المهدي المنتظر.

وينتقد الجاحظ فكرة الوصية نقدا علميا، ويسوق الأدلة التالية على بطلانها:

- أنه ليس في القرآن نص صريح ولا نص غير صريح على إمامة أحد، وفي ذلك يقول الجاحظ: "وقد نفضنا القرآن من أوله إلى آخره فلم نجد فيه آية تنص على إمامة، ولا أنها إذ لم تنص كانت دالة عند النظر والتفكير، ولا أنها إذ لم تُدل بالنظر والتفكير وكان ظاهر لفظها غير ذلك.. كان أصحاب التأويل والتفسير مطبقين على أن ا أراد بها إمامة فلان"[4].

- أنه لم يرد في أمر الوصية إجماع، فقد وردت "الأخبار مختلفة، والمختلف متدافع وليس في المتدافع والمتكافئ بيان ولا فضل"[5]. وقد ساق الجاحظ في رسالة "العثمانية" الأحاديث التي يرويها الشيعة في تفضيل علي، وقابلها بالأحاديث التي يستند إليها "العثمانية" في تفضيل أبي بكر، وكان موقفه من هذه الأحاديث كلّها أنها متناقضة[6].

- لو كانت ثمة وصية بالخلافة لعلي (ض) ما قال الأنصار للمهاجرين عند وفاة النبي: منا أمير ومنكم أمير؛ وهم أعلم الناس بالرسول، ولا يعقل أن يعلموا بأمر الوصية ولا يقرونها[7].

---

[1] - المصدر نفسه، ص.١٨٣.

[2] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص ص. ٤٧١-٤٧٢.

[3] - انظر؛ المصدر نفسه، هامش ص.٤٩٣ ؛ وانظر أيضا؛ أبو ملحم (علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.١٧٦.

[4] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣٢٢.

[5] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٩٠.

[6] - انظر؛ الجاحظ، الرسائل السياسية، ص ص.٢٢٠-٢٢٣.

[7] - انظر؛ الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٩٠.

* وأما **الزيدية** فيشير الجاحظ إلى آرائهم السياسية في رسالة "استحقاق الإمامة"، ويذكر أنهم **يفضلون** "علي بن أبي طالب" على أبي بكر وعمر وعثمان، وأنهم كانوا يرون **أنه أولاهم بالخلافة** لأن له من الخصال ما ليس لهم، وحصروا هذه الخصال في أربعة هي: "**القدم في الإسلام** حيث لا رغبة ولا رهبة إلا من الله تعالى وإليه، ثم **الزهد في الدنيا** فإن أزهد الناس في الدنيا أرغبهم في الآخرة وآمنهم على نفائس الأموال وعقائل النساء وإراقة الدماء، ثم **الفقه** الذي به يعرف الناس مصالح دنياهم ومراشد دينهم، ثم **المشي بالسيف كفاحا** في الذب عن الإسلام.."[1]. ولكن الزيدية يبررون عدم تولي "علي بن أبي طالب" الخلافة بكون هذا الأخير حريصا على وحدة المسلمين فلو طالب بالخلافة إثر وفاة الرسول (ص) لتعرض الإسلام للخطر ولحدثت فتنة كبيرة، وذلك لأسباب كان "علي بن أبي طالب" على علم بها؛ وهي[2]:

- أن من الناس من كان يرى **عليا** أصغر سنا من أن يتولى الخلافة.
- أن من الناس من كانوا يحقدون عليه لقتله أحد أقاربهم؛ ويتحينون الفرص للثأر منه.
- أن من الناس من كان يخاف أن يتولّى **علي** الخلافة لما يعرفه من "خشونة مذهبه ".
- أن من الناس من كره أن يكون الملك والنبوة يثبتان في قريش.
- أن مغلب الناس عوام لا يفرقون بين الصالح والطالح في شؤون السياسة والحكم.
- أن الأنصار قد "انحازوا من المهاجرين وصاروا أحزابا وقالوا منا أمير ومنكم أمير".
- أن في المدينة منافقين، يعضون الأنامل من الغيظ، ينتهزون الفرصة لبث الفتنة.
- وأن حول المدينة مرتدين، بقيادة مسيلمة الكذّاب، والذين لا يؤمن جانبهم.

والزيدية لا يبنون الإمامة على القرابة والحسب كما يفعل باقي الشيعة؛ وإنما يبنون الإمامة على الفضل[3]. وهم وإن كانوا يفضلون "علي بن أبي طالب" على غيره[4]؛ فإنهم يقرون خلافة أبي بكر وعمر وعثمان، وذلك أن الزيدية تجيز إمامة المفضول مع وجود الأفضل، ويبرروا ذلك بإقرار المصلحة أو الإشفاق من الفتنة أو لحكمة أرادها الله كابتلاء الفاضل بطاعة المفضول[5].

هذه أهم آراء الزيدية السياسية كما يرويها الجاحظ الذي كان يفضلهم على غيرهم من فرق الشيعة، ويعجب ببعض آرائهم، حيث يقول بعد ذكر طائفة من آرائهم: "إنما قصدت إلى هذا المذهب دون مذهب سائر الزيدية في دلائلهم وحججهم لأنه أحسن شيء رأيته لهم. وإنما أحكي لك من كل نحلة قول حذاقهم وذوي أحلامهم لأن فيه دلالة على غيره وغنى عما سواه "[6].

---

[1] - المصدر نفسه، ص.١٧٩.

[2] - انظر؛ المصدر نفسه، ص ص.١٨١-١٨٣.

[3] - انظر؛ المصدر نفسه، ص.١٨٣.

[4] - انظر؛ المصدر نفسه، ص.١٨١.

[5] - انظر؛ المصدر نفسه، ص.١٨٤.

[6] - المصدر نفسه، ص.١٨٣.

ويوافق الجاحظ الزيدية في أساس اختيار الإمام، ألا وهو معيار الأفضلية، كما يبـدو أنـه يوافقهم في مسألة إمامة المفضول مع وجود الأفضل، فهو إذ يعرض موقفهم في هذه المسألة؛ لا يبدي معارضته[١] مما يعني قبوله ضمنيا، لاسيما وأن من المعتزلة من جوز "أن يكون في رعيـة الإمام من هو أفضل منه "[٢]. ويخالف الجاحظ الزيدية في سائر آرائهم الأخرى.

* وأما **غلاة الشيعة** فيذكر منهم الجاحظ فرقا متعددة كالمنصورية والـشميطية والكميليـة والسبئية[٣]. ولكنّه لا يذكر من آرائهم السياسية إلا شيئا يسيرا. منها أن مـوافقهم تنطـوي علـى "الإفراط والغُلو والفحش"[٤]. ومنها كرههم لأبي بكر وعمر، حتى أن أحد شيوخ الغالية كـان "إذا أراد أن يسمي أبا بكر وعمر قال: الجبتُ والطاغوت، ومنكـر ونكيـر، وأف وتـف، وكُـسير وعوير"[٥]. ومنها ما يذكر من خلاف بين فرقة الكميلية وفرقة المنـصورية، فـالأولى "لا تجيـز الوكالة في الإمامة، وتقول لابد من إمام صامت أو ناطق، ولابد من علم يمد الناس إليه أعناقهم. وأبو منصور ـ أي صاحب المنصورية ـ يقول بخلاف ذلك"[٦].

---

[١] - انظر؛ الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٨٤.

[٢] - الأشعري، المصدر السابق، ج٢، ص.١٣٤].

[٣] - انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص ص.٢٦٨-٢٦٩ ؛ ص.٢٧١. و**المنصورية** هم أتبـاع أبـي منـصور العجلي "قالوا الإمامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين. عرج إلى السماء. ومسح ا رأسه بيده وقال يـا بنـي اذهب فبلغ عني. وهو الكسف. والرسل لا تنقطع، والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الإمام، والنار بالـضد وهـو ضده، وكذا الفرائض والمحرمات". [الإيجي، المصدر السابق، ج٣، ص.٦٧٣]. أما **الشميطية** فـ "هـم أتبـاع يحيى بن شميط .. يقولون إن الإمامة صارت من جعفر إلى ابنه محمد بن جعفر وأنهـا تـدور فـي أولاده وأن المنتظر واحد من أولاده". [الإسفراييني (طاهر بن محمد)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عـن الفـرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، ط.١ (بيروت: عالم الكتب،١٩٨٣م). ص.٣٨]. و**الكميلية** أو **الكاملية** هم "أتباع رجل.. كان يعرف بأبي كامل وكان يزعم أن الصحابة كفروا بتركهم بيعة علي وكفر علي بتركه قتـالهم وكان يلزمه قتالهم كما لزمه قتال أصحاب صفين وكان بشار بن برد .. على هذا المـذهب". [البغـدادي(عبـد القاهر)، الفرق بين الفرق، ص.٣٩]. و**السبئية** أو **السبائية** هم "أصحاب عبد ا بن سبأ الذي قال لعلي كرم ا وجهه أنت أنت يعنى أنت الإله فنفاه إلى المدائن زعموا أنه كان يهوديا فأسلم وكان في اليهودية يقول في يوشـع بن نون وصى موسى عليهما السلام مثل ما قال في علي (ض) وهو أول من أظهر القول بالنص بإمامـة علـي (ض) ومنه انشعبت أصناف الغلاة. زعم أن عليا حي لم يمت ففيه الجزء الالهى .. وهـو الـذي يجـيء فـي السحاب، والرعد صوته والبرق تبسمه وأنه سينزل إلى الأرض بعد ذلك فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جـورا .. واجتمعت عليه جماعة وهم أول فرقة قالت بالتوقف والغيبة والرجعة وقالت بتناسخ الجزء الالهى في الأئمة بعـد علي (ض)". [الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص.١٧٤].

[٤] - الجاحظ، الحيوان، ج٥، ص.٤٥١.

[٥] - المصدر نفسه، ج٣، ص.٢٠.

[٦] - المصدر نفسه، ج٢، ص.٢٦٩.

وإضافة إلى الشيعة بفرقها الآنفة الذكر يذكر الجاحظ **الخوارج**، ويقتصر على أربع فرق يراها أهم من سائر فرق الخوارج حيث يقول: "وقد حكينا في كتابنا قول **الإباضية والصفرية**، كما حكينا قول **الأزارقة والزيدية**[1]، وعلى هذه الأركان الأربعة بنيت الخارجية، وكل اسم سواها فإنما هو فرع ونتيجة، واشتقاق منها، ومحمول عليها"[2].

ب ـ مذهب الخوارج:

ويشير الجاحظ في رسالة "استحقاق الإمامة" إلى بعض آراء الخوارج السياسية، فيقول: "زعم قوم أن الإمامة لا تجب لرجل واحد بعينه من رهط واحد، ولا لواحد من عرض الناس وإن كان أكثرهم فضلا وأعظمهم عن المسلمين غناء بعد أن يكون فردا في الإمامة لا ثاني له. وأن الناس إن تركوا أن يقيموا إماما واحدا جاز لهم ذلك، ولم يكونوا بتركه ضالين ولا عاصين ولا كافرين. فإن أقاموه كان ذلك رأيا رأوه وغير مضيق عليهم تركه، ولهم أن يقيموا اثنين، وجائز لهم أن يقيموا أكثر من ذلك، ولا بأس أن يكونوا عجما وموالي، ولكن لابد من حاكم واحدا كان أو أكثر على كلّ حال"[3].

وإن كان الجاحظ لا يذكر في هذا النص اسم الخوارج؛ إلا أنه كان يعنيهم لأن ما يذكره فيه من آراء ينسبها مؤرخو الفرق إليهم بمختلف فرقهم. فالخوارج كانوا يرون "جواز أن يكون الأئمة في غير قريش" كما يذكر الأشعري في مقالاته[4]. وفرقة **المحكمة**[5] من الخوارج يرى أتباعها أنه "من نُصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو إمام، وإن غير السيرة وجار وجب أن يعزل أو يقتل، ولم يوجبوا نصب الإمام بل جوزوا أن لا يكون في العالم إمام. وكفروا

---

[1] - يبدو أن التحريف قد لحق هذه الكلمة، والصواب: اليزيدية بدلا من الزيدية، فالزيدية كما هو معروف فرقة شيعية، ولم نعثر في أمهات الكتب المؤرخة للفرق الإسلامية على فرقة من الخوارج باسم "الزيدية". أما "**اليزيدية**" فهم "أصحاب **يزيد بن أنيسة** الذي قال بتولي المحكمة الأولى قبل الأزارقة وتبرأ من بعدهم إلا الإباضية فإنه يتولاهم وزعم إن ا تعالى سيبعث رسولا من العجم وينزل عليه كتابا قد كتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة المصطفى محمد عليه الصلاة والسلام ويكون على ملة الصابئة المذكورة في القرآن وليست هي الصائبة الموجودة بحران وواسط. وتولى **يزيد** من شهد لمحمد المصطفى عليه الصلاة والسلام من أهل الكتاب بالنبوة وإن لم يدخل في دينه وقال إن أصحاب الحدود من موافقيه وغيرهم كفار مشركون وكل ذنب صغير أو كبير فهو شرك.[الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص.١٣٦].

[2] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص ص.١١-١٢.

[3] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٨٧.

[4] - الأشعري، المرجع السابق، ج٢، ص.١٣٤.

[5] - **المحكّمة:** إحدى فرق الخوارج "وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وما جرى بين الحكمين وكفروه وهم إثنا عشر ألف رجل كانوا أهل صلاة وصيام. وفيهم قال النبي يحقر أحدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم، ولكن لا يجاوز إيمانهم تراقيهم ". [الإيجي، المصدر السابق، ج٣، ص.٦٩٦].

عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة "[١]. وفرقة النجدات[٢] من الخوارج أيضا، قال أتباعها بأن لا حاجة إلى الإمام ويجوز للناس نصبه[٣].

ويشير الجاحظ إلى أساس اختيار الإمام عند الخوارج ألا وهو الرسوخ في الـدين وحـده دون النسب والقرابة، فيقول: "إن أبعد الناس همة في نفسه، وأشدهم تلفتا إلى المراتب، لا تنازعه نفسه إلى طلب الخلافة، لأن ذلك يحتاج إلى نسب، أو إلى أمر قد وطئ له بسبب، كسبب طلـب أوائل الخوارج الخلافة بالدين وحده دون النسب. فإن صار من الخوارج فقد حدث له سبب إمكان الطلب، أكدى أم نجح"[٤].

إن الجاحظ وإن كان يتفق مع الخوارج في أهمية الدين الذي هو فـي جـوهره مجموعـة الصفات الخلقية، كعامل أو صفة من الصفات التي ينبغي أن تتوافر في الإمـام، إلا أن الجـاحظ يخالف الخوارج في حصرهم صفات الإمام في صفة التقوى وشدة التدين، ويشترط فـي الإمـام صفات أخرى أهم. كما يرمي الخوارج بالجهل وسوء التدبير، ويضرب على ذلك مـثلا جهلهـم صواب تدبير علي وسياسته الحكيمة، ويقضي بضلالهم في قضية التحكيم[٥]. كما يصف مـذهبهم بالإفراط[٦]. لكن الجاحظ ـ رغم ذلك ـ يشيد بالخوارج وبشجاعتهم، ويعجب بهم وبدفاعهم عـن دينهم، وفي ذلك يقول: "إن سبب استفاضة النجدة في جميع أصناف الخوارج وتقدمهم في ذلـك، إنما هو بسبب الديانة "[٧].

وسبب هذه الإشادة أن المعتزلة والجاحظ منهم؛ "يوجبون الخروج على أئمة الجـور، بـل ويرون نصرة الخارجين عليهم (...) ولذاك فهم يرون نصرة الخوارج على معاوية، لأنهم كانوا ملتزمين بالدين بينما لم يظهر على معاوية مثل ذلك"[٨].

ج ـ مذهب أهل السنة:

وإلى جانب ما ذكرنا من فرق؛ يذكر الجاحظ أيضا **أهل السنة والجماعة** الـذين "يطلـق عليهم تسميات عدة: **العامة والنابتة والحشوية والحديثيين والبكرية والعثمانية**"[٩].

---

[١] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[٢] - **النجدات**: "قوم من الخوارج من الحرورية ينسبون إلى نجدة بن عامر الحروري الحنفي". [ابـن منظـور، المصدر السابق، ج٣، ص.٤١٩] .

[٣] - انظر؛ الإيجي، المصدر السابق، ج٣، ص.٦٩٣.

[٤] - الجاحظ، الحيوان، ج٢، ص ص.١٠١-١٠٢.

[٥] - انظر؛ الجاحظ، الرسائل السياسية، ص ص.٣٧٧-٣٧٨.

[٦] - انظر؛ المصدر نفسه، ص.٣٨١.

[٧] - المصدر نفسه، ص.١١١.

[٨] - عمارة (محمد)، المعتزلة والثورة، ط.١(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧م). ص.٣٧.

[٩] - بوملحم (علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.١٧٨.

ويشير إلى أهل السنة في رسالته "**في نفي التشبيه**" باسم العامة ودهماء أهل التشبيه، وحشوة الناس والمحدثين، لأنه في هذه الرسالة يشير إلى بعض آرائهم الكلامية التي يرد عليها في رسالته "**في الرد على المشبهة**"، ولا يشير في هذه الرسالة إلى آرائهم السياسية التي تهمنا في هذا المقام، وإنما يشير إلى مسألة التجسيم ومسألة رؤية ا [1].

وقد وضع "**رسالة النابتة**" فيهم، والنابتة كما يبدو فرقة أو حزب سياسي ظهر في عصر الجاحظ وأيد معاوية بن أبي سفيان (ض)، لأنه يذكر أن أتباعه كانوا يقولون: "لا تسبوه فإن له صحبة، وسب معاوية بدعة، ومن يبغضه فقد خالف السنة"[2]. وبذا يكون حزب النابتة في مقابل حزب الشيعة، كما يبدو من قول الجاحظ وهو يخاطب شخصا يدعوه "ابن حسان" كان يميل إلى العثمانية: "زعمت في جواب مسألة النابتي أن عليا كان أحقّ بالإمامة من معاوية.."[3].

كما يذكر أن النابتة كانوا يقولون بالجبر والتشبيه وأن القرآن غير مخلوق ويتابعون الإمام أحمد بن حنبل في هذه المسألة[4]، مما يدلّ على أن الجاحظ يقصد بالنابتة أهل السنة والجماعة. ويورد الجاحظ حزب العثمانية مقرونا بالعمرية تارة[5]، وبالحشوية تارة أخرى[6]. وهذا يدل على أنه يعني بهم جميعا أهل السنة والجماعة، وهو عندما يسميهم كذلك؛ يشير إلى الجانب السياسي من مذهبهم.

وبين الجاحظ أن العثمانية قد دعت إلى التسوية بين الناس في إمكانية تولّي منصب الإمامة، وإلى هذا يشير قوله: "وزعمت العثمانية أن لها في التسوية بين القريب والبعيد حججا كثيرة "[7]. كما يشير إلى أن الإمامة عند العثمانية تستند إلى الدين لا القرابة، في مثل قوله: "وزعمت العثمانية أن أحدا لا ينال الرياسة في الدين بغير الدين"[8]. كما يذكر أن العثمانية قالت: "إن أفضل هذه الأمة وأولاها بالإمامة أبو بكر بن أبي قحافة، وكان أول ما دلّهم عند أنفسهم على فضيلته وخاصة منزلته وشدة استحقاقه، إسلامه على الوجه الذي لم يسلم عليه أحدٌ من عالمه وفي عصره "[9].

---

[1] - انظر؛ الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ص.٢٣٠-٢٣١.

[2] - انظر؛ المصدر نفسه، ص.٢٤٢.

[3] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣٤٠.

[4] - انظر؛ الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ص.٢٤٥-٢٤٦.

[5] - انظر؛ الجاحظ، الرسائل الساسية، ص.٢٨٧ ؛ ص.٣٣١.

[6] - انظر؛ المصدر نفسه، ص ص.٢١٢-٢١٣.

[7] - المصدر نفسه، ص.٢٧٣.

[8] - انظر؛ المصدر نفسه، ص.٢٧٢.

[9] - المصدر نفسه، ص.١٢٩.

وبهـذا تخالف نظرية "العثمانية" نظرية الشيعة المستندة إلى النص والقرابة، كما تخـالف نظرية فرقة أخرى تسمى "**العباسية**" المستندة إلى الإرث والقرابة في نيل الخلافة، وقـد جعـل الجاحظ الجدل الدائر بين "العثمانية" و"العباسية" موضوع إحدى رسائله[١].

وللجاحظ نصوص يلخّص فيها الطرق التي سبق ذكرها؛ ونعني بها طرق اختيار الإمام أو إقامته؛ ومن هذه النصوص قوله في رسالته "في الحكمين وتصويب أمير المؤمنين علي بن أبـي طالب في فعله":

الإمامة "لا تُستوجب إلا **بالتقدم في الفضل والتقدم في السوابق**، وإلا بأن يكون الفضل إما ظاهرا للعيون ومشهورا عند جميع المسلمين قد أجمعوا على تقديم رجل وتأمير أمير من تلقـاء أنفسهم بغير سيف ولا خوف ولا إكراه ظاهر ولا سبب يوجب سوء الظن فضلا على غير ذلك؛ وإما بأن **يختاروه عن تشاور** وتناظر ويظهر فضله بعد طول التخابر؛ أو يكون لـه ذلـك فـي مصره دون رهطه **بميراث العمومة** ويستحقّها كما تستحقّ المقامات الموروثة؛ أو يكون ذلك من **جهة وصية أو وراثة مشهورة**؛ أو يكون ذلك **نتيجة خصال كريمة لاقت القرابة وحرمة العترة**، فبلغ صاحبها باجتماع الخصلتين ما لا يبلغه صاحب الواحدة ويكون مقنعا للإلـف لأنـه أمـس بالمعدن وأقرب من صاحب المقام وأحرى ألا يخفى مكانُه على بعيد الدار، كما لا يـأنف منـه العظيم الكبير، وإن كان نصيبه من الطاعة دون نصيب كثير ممن لا يجري مجراه في شرفه ولا يشاكله في موضعه؛ وهذه الأركان تجتمع على جميع المقالات إلا ما لا يعده المتكلمـون قـولا وكان عندهم عارضا بهرجا"[٢].

والجاحظ في هذا النص الوارد في رسالة "الحكمين"؛ يذكر الوجوه الخمسة لإقامة الإمـام، وهي تمثّل آراء أهم الأحزاب السياسية في عصره. وإليك بيانها في الجدول الآتي:

---

[١] - للجاحظ رسالة سماها رسالة العباسية التي لم يصلنا منها سوى بضع صفحات أقام الجاحظ فيها جدلا بـين العباسيين وخصومهم العثمانية، فقد أنكر العثمانية على العباسيين مبدأ الإرث في الخلافة، واستدلوا بموقف أبـي بكر من فاطمة عندما منعها الإرث إثر موت النبي مستشهدا بالحديث: "إنا معاشر الأنبياء لا نورث مـا تركنـاه، فهو صدقة ". واستدل **العثمانية** على صحة هذا الحديث **بأن الصحابة لم يـستنكروه**، فيـرد **العباسـيون** علـى العثمانية **بأنه إذا كان ترك النكير دليلا على صدق دعوى أبي بكر، فإن ترك النكير من الـصحابة علـى طالـب فاطمة ميراث والدها من أبي بكر واحتجاجها وإلحاحها وشكواها، دليل على صـحة دعواهـا أو استحـسانها.** واستدل **العثمانية** أيضا على صدق دعوى أبي بكر **بإحجام الصحابة عن خلعه والثورة عليه كما فعلوا بعثمـان**، فيرد **العباسيون** على ذلك **بأن الناس صدقوا أبا بكر في حديثه لحسن ظنهم به، وهيبتهم له، وعـدم اسـتئثاره بالفيء كما فعل عثمان.**[انظر؛ المصدر السابق، ص ص.٤٦٧-٤٦٩]. أي أن عثمان(ض) قتل بسبب اسـتئثاره بأموال الناس. "ومن شأن الناس ـ كما يقول الجاحظ ـ إهمال السلطان ما وفّر علـيهم أمـوالهم ولـم يـستأثر بخراجهم ولم يعطّل ثغورهم..". [المصدر السابق، ص.٤٦٩].

[٢] - المصدر نفسه، .ص ص.٣٤٤-٣٤٥.

الحزب السياسي	طريقة اختيار الإمام أو إقامته
(١) حـــزب الـــشيعة الإمامية (الرافضة)	تكون "من جهة وصية أو وراثة مشهورة".
(٢) حـــزب الـــشيعة (الزيدية)	تكون "نتيجة خصال كريمة لاقت القرابة وحرمة العترة، فبلغ صاحبها باجتماع الخصلتين ما لا يبلغه صاحب الواحدة ويكون مقنعا للإلـف لأنه أمس بالمعدن وأقرب من صاحب المقام وأحرى ألا يخفى مكانُه على بعيد الدار، كما لا يأنف منه العظيم الكبير، وإن كان نصيبه من الطاعة دون نصيب كثير ممن لا يجري مجراه في شرفه ولا يشاكله في موضعه".
(٣) حزب الخوارج	تكون "عن تشاور وتناظر ويظهر فضله بعد طول التخابر".
(٤) حزب أهل الـسنة والجماعة (العثمانية)	تكون "عن تشاور وتناظر ويظهر فضله بعد طول التخابر".
(٥) حزب العباسية	تكون "بميراث العمومة ويستحقّها كما تستحقّ المقامات الموروثة".
(٦) حزب الجاحظ	تكون "بالتقدم في الفضل والتقدم في السوابق، .. ويكون الفضل إمـا ظاهرا للعيون ومشهورا عند جميع المسلمين قد أجمعوا على تقـديم رجل وتأمير أمير من تلقاء أنفسهم بغير سيف ولا خوف ولا إكـراه ظاهر ولا سبب يوجب سوء الظن فضلا على غير ذلك".

ويذكر الجاحظ ثلاثة طرق فقط لإقامة الإمام، في **نص آخر** حيث يقول: "والإمام يقام مـن **ثلاثة** أوجه: **فوجه** كالذي حكينا ووصفنا[١]. **ووجه آخر** مثل ما أقام المسلمون عثمان بـن عفّـان حين اختار عمر ستّة متقاربين فاختاروا منهم رجلا، فلولا أن الستّة كانوا بائنين عند الجميع لـم يطبقوا ذلك الإطباق (...) **ووجه آخر**، وهو مثل إقامة الناس لأبي بكر، ليس على أن النبي صلى ا عليه وسلّم جعل شورى كما وضعها عمر، ولا على جهة ما حكينا من أمر الخاصة والعامـة بإقامة الإمام والنص عليه؛ لأن ذلك أسلم وأخفّ في المؤونة، وأبعد من الغلط والفتنة.."[٢].

وليس بين النصين المذكورين تضاربٌ، وإن كان النص الأول يتضمن خمسة أوجه لإقامة الإمام والنص الثاني يتضمن ثلاثة أوجه فقط؛ وذلك لأن الجاحظ كان فـي الـنص الأول يعـدد

---

[١] - سنذكر لاحقا الوجه الذي تبنّاه الجاحظ بقليل من التفصيل. [انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٣٠٥-٣١٠].

[٢] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣٢٠.

الأوجه التي قالت بها الفرق المختلفة؛ فهو في مقام الوصف، بينما كان في النص الثاني يكتفـي بذكر الأوجه المقبولة لديه، فهو في مقام التقييم، لذا يرتّبها بحسب درجة صوابها عنده.

وفيما يلي تفصيل ذلك:

د ـ مذهب الجاحظ في إقامة الإمام:

يقبل الجاحظ ـ إذن ـ ثلاثة أوجه لإقامة الإمام؛ نذكرها بحسب درجة صوابها عنده:

الوجه الأول: ويمثّل رأي الجاحظ الأصيل في هذه المسألة، فهو وجه لم يقل به أحد قبلـه، فقد جاء في هذه المسألة بنظرية جديدة مفادها أن الإمام أو الخليفـة يجـب أن يختـار **بطريـق الشورى** من قبل **النخبة**، فمهمة إقامة الإمام ملقاة على عاتق الخاصة لا عامة الناس، والخاصـة لا تقيم الإمام إلا في **حدود الإمكان**. وأما مسألة أساس اختيار هذا الإمام؛ فيرى الجاحظ أن الإمام يجب أن يكون **أفضل** أهل زمانه. وأما الكيفية التي تتم بها معرفة من يستحق الإمامة دون سواه؛ فهي أن **يفرض هذا الإمام نفسه على الناس بسيرته وأعماله ومواقفه وأقوالـه**، لا بقوتـه ولا بنسبه ولا بالدعوة إلى نفسه، فيعرف الناس بذلك فضله ويقدمونه على من سواه.

ونتبين في هذه النظرية عناصر خمسة:

١ ـ إقامة الإمام مهمة ملقاة على الخاصة لا العامة. فالعامة في رأي الجاحظ لا تـصلح لإقامة الإمام، لأنها "لا تعرف معنى الإمامة وتأويل الخلافة، ولا تفصل بـين فـضل وجودهـا ونقص عدمها ولأي شيء ارتدت ولأي أمر أملت، وكيف مأتاها والسبيل إليها. بل هي مع كـلّ ريح تهب، وناشئة تنجم، ولعلّها بالمبطلين أقر عينا منها بالمحقّين. وإنما العامـة أداة للخاصـة، تبتذلها للمهن، وتزجي بها الأمور، وتطول بها على العدو، وتسد بها الثغور. ومقام العامـة مـن الخاصة مقام جوارح الإنسان من الإنسان.."[1]. إن العامة ـ إذن ـ غير مكلفة بإقامة الإمام، لأنه "إنما يلزم الناس الأمر فيما عرفوا سبيله، وليس للعوام خاصةً معرفةٌ بسبيل إقامة الأئمة فيلزمهـا أمرٌ، أو يجري عليها نهيٌ"[2].

ويعني هذا أن الخاصة المكلّفة بإقامة الإمام عند الجاحظ؛ هم **العلماء** الذين يمتازون عـن العامة بما يعرفون من تأويل المـنزل، وتفسير المجمل، وغامض السنن التي حملتها الخـواص عن الخواص من حملة الأثر، وطلاب الخبر، وبما يتعاطون من الكلام فـي القـدر والتـشبيه، والوعد والوعيد، والفُـتيا، والتعديل والتجوير، والإختيار والطباع، ومجيء الأخبار، وكـلّ مـا جرى سببه من دقيق الكلام وجليله في ا وفي غيره[3].

٢ ـ الخاصة لا يلزمها إقامة الإمام إلا في حدود الإمكان. فالخاصة وإن كانـت مكلّفـة بإقامة الإمام؛ فإن هذا التكليف يسقط عنها إذا حال دون ذلك سبب قاهر، وفي ذلك يقول الجاحظ:

---

[1] - المصدر نفسه، ص.٣٠٧.

[2] - المصدر نفسه، ص.٣١٠.

[3] - المصدر نفسه، ص ص.٣٠٨-٣٠٩.

"إن على الناس إقامة الإمام، نريد الخاصة ولا نقول أيضا إن على الخاصة إقامة الإمام إلا على الإمكان"[1].

ويحدد الجاحظ ثلاثة أسباب تمنع الخاصة من إقامة الإمام؛ وهي:

- وجود باغ متغلّب ووقوف العامة مع جنده ضد الخاصة.
- عدم معرفة المستحقّ للإمامة.
- عدم الإنفكاك من "التّقية"، التي تعني خوف الوشاية إلى السلطان[2].

٣ ـ الفضل أساس اختيار الإمام. أي أن الجاحظ يرفض اختيار الإمام على أساس القرابة، فالإمامة لا تستحقّ كما تستحقّ المقامات الموروثة. "لقد كان مذهب الجاحظ في الإمامة ـ كنموذج لفكر مدرسة معتزلة البصرة فيها ـ يقوم على السخرية من الدعوى القبلية فيها وادعاء أحياء قريش لها"[3].

ونشير هنا إلى ظاهرة أثارت جدل المفكّرين واختلافهم، حيث كان الجاحظ يؤلّف كتبا ورسائل في الفكر السياسي وغيره؛ لم تكن على مذهبه ولا يمثّل فكرها اعتقاده. ورغم ذلك كان ينتصر للمذهب الذي يكون موضوع ذلك الكتاب أو تلك الرسالة، وهكذا تبدو كتبه يخالف بعضها بعضا. ولقد أشار إلى هذه الظاهرة التي تتجلّى في كتب ورسائل الجاحظ بعض مؤرخي الفرق"[4]، وفسرها بعضهم على أن الجاحظ "فعل ذلك تماجنا وتطربا"[5]؛ ورأى آخرون أن كتب الجاحظ "لها ترجمة تروق بلا معنى"[6].

---

[1] - المصدر نفسه، ٣١٤.

[2] - انظر؛ المصدر نفسه، ص ص.٣١٤-٣١٥.

[3] - عمارة (محمد)، المعتزلة والثورة، ص ص.١١٦-١١٧.

[4] - حيث يقول **المسعودي**: ".. كتاب صنّفه عمرو بن بحر الجاحظ، وهو المترجم بكتاب "إمامة ولد العباس" يحتج فيه لهذا المذهب (...) وقد صنّف أيضا كتابا.. ترجمه بكتاب "**العثمانية**" يحلّ فيه عند نفسه فضائل علي عليه السلام ومناقبه، ويحتج فيه لغيره (...) أعقبه بتصنيف كتاب آخر في إمامة المروانية وأقوال شيعتهم، ورأيته مترجما بكتاب "**إمامة أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان**"، في الإنتصار له من علي بن أبي طالب (ض) وشيعته الرافضة، يذكر فيه رجال المروانية، ويؤيد فيه إمامة بني أمية وغيرهم. ثم صنّف كتابا آخر ترجمه بكتاب "**مسائل العثمانية**"، يذكر فيه ما فاته ذكره ونقضه عند نفسه، من فضائل أمير المؤمنين علي ومناقبه فيما ذكرنا". [المسعودي (أبو الحسن علي بن حسين)، مروج الذهب، ط.٤ (بيروت:دار الأندلس، ١٩٨١م). ج٣، ص ص.٢٣٧-٢٣٨]. أما **البغدادي** فيقول في شأن الجاحظ: "يقال له: إن كنت كنانيا كما زعمت فلم صنّفت كتاب "**مفاخر القحطانية على الكنانية وسائر العدنانية**"، وإن كنت عربيا فلم صنفت كتاب "**فضل الموالي على العرب**". وقد ذكر في كتابه المسمى بـ"**مفاخر قحطان على عدنان**" أشعارا كثيرة من هجاء القحطانية للعدنانية. ومن رضي بهجو آبائه كمن هجا أباه".[البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، ص.١٧٧].

[5] - المسعودي، المصدر السابق، ج٣، ص.٢٣٧.

[6] - البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، ص.١٧٤.

وهذا الطريق الغريب "غمض مقصده من سلوكه على كثير من الباحثين"[1]، بما في ذلك معاصري الجاحظ كما يشير إلى ذلك الجاحظ نفسه في كتابه "الحيوان"[2]. واتهم الجاحظ بسبب هذه الظاهرة بتقلب الآراء وعدم الإلتزام بمذهب واحد. ولكن الجاحظ لم يكن كذلك؛ بل كان له في الإمامة مذهب واضح يرى فيه أن "الفضل" لا "القرابة" ولا "الوصية" هو أساس اختيار الإمام، أما ظاهرة الإنتصار لكل المذاهب الأخرى رغم اختلافها؛ فإن الجاحظ إنما يهدف بهذا السلوك إلى أمرين اثنين:

- **الأول** أن يبين أنه كان أمينا في عرضه لتلك الآراء والمذاهب، حريصا على أن تكون حكايته لأقوال أصحابها - على حد تعبيره - "أشبع وأجمع، وأتم وأحكم، وأجود صنعة، وأبعد غاية"[3]. ولتحقيق هذه الأمانة كان الجاحظ يحتج لأصحاب المذاهب إلى الحد الذي يجعله يتقمص شخصياتهم، الأمر الذي جعل الباحثين يتوهمون تبنّيه تلك المذاهب.

- **والأمر الثاني** الذي أراده "من وراء نصرة كل المذاهب التي تنطلق إلى الإمامة من منطلق عرقي وقبلي أن يقول: إن كلّ هذه المذاهب باطلة، بدليل أن نصرتها جميعا ممكنة، وهدمها جميعا ممكن، وبما أن الحقّ واحد، فلابد أن يكون الحقّ غيرها جميعا، فليست الوصية بطريق للإمامة، سواء أكانت مدعاة لعلي أو لأبي بكر أو للعباس.. وليس الملك على مذهب الأمويين والمروانية، بالمذهب الحقّ، وإنما الحقّ في هذا الأمر هو الشورى والإختيار والعقد والبيعة كسبيل لتمييز الإمام وتنصيبه، كما قال ويقول أهل العدل والتوحيد"[4].

ومما يدلّ على صحة هذا الأمر؛ قول الجاحظ في مسألة المفاضلة بين أبي بكر وعلي بن أبي طالب - رضي ا عنهما - وهو يخاطب أنصارهما معا: "فإن كان ما رويتم في فضيلة علي حقّا، وما رووا - أي علماء العثمانية - في فضيلة أبي بكر حقّا، فأبو بكر خير من علي، وعلي خير من أبي بكر، وهذا هو **التناقض**، والحقّ لا يتناقض.."[5].

٤ - الإشتهار بالعلم والكمال والفضل أساس معرفة الإمام الفاضل وتمييزه عن غيره.

أي أن الكيفية التي تَعرفُ بها الخاصةُ الشخص المستحقّ للإمامة هي اشتهاره بالفضل من بين

---

[1] - عمارة (محمد)، المعتزلة والثورة، ص.١١٧.

[2] - حيث يقول والخطاب موجه إلى محمد بن عبد الملك الزيات (ت.٢٣٣هـ) الذي ألف الجاحظ باسمه كتاب الحيوان: "وعبتني بحكاية قول **العثمانية والضرارية**، وأنت تسمعني أقول في أول كتابي: وقالت العثمانية والضرارية، كما سمعتني أقول: قالت **الرافضة والزيدية**، فحكمت علي بالنصب لحكايتي قول العثمانية، فهلاّ حكمت علي بالتشيع لحكايتي قول الرافضة، وهلاّ كنتُ عندك من الغالية لحكايتي حجج الغالية، كما كنتُ عندك من **الناصبة** لحكايتي قول الناصبة، وقد حكينا في كتابنا قول **الإباضية والصفرية**، كما حكينا قول **الأزارقة والزيدية**. وعلى هذه الأركان الأربعة بنيت الخارجية..". [الجاحظ، الحيوان، ج١، ص ص.١١-١٢].

[3] - المصدر نفسه، ص.١٢.

[4] - عمارة (محمد)، المعتزلة والثورة، ص.١١٧.

[5] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص ص.٢٢٢-٢٢٣.

جميع أهل الفضل، فيعرف الناس بذلك؛ البائن في كلّ عصر، والمقدم في كلّ أمر، دون أن يحتاجوا إلى "**الإجماع**" أو "**الشورى**" أو "**الإقتراع والإنتخاب**".

إن معرفة الشخص المستحق للإمامة أي المشهور بالفضل؛ إنما هي معرفة -- في رأي الجاحظ - تجدها العقول بطبعها، لأن الخير لا يستطاع كتمانه، والشر لابد من ظهوره.

ويدعم الجاحظ رأيه هذا في كيفية معرفة الإمام الذي ينبغي إقامته بشواهد يستقيها من تاريخ الفرق الإسلامية.

وفي ذلك كله يقول:

"فإن قالوا: ومن لهم بمعرفة الرجل الذي لا بعده؟

"قيل: إنّه ليس على الناس أن يصنعوا المعرفة، وإنما عليهم إذا عرفوه واستطاعوا إقامته أن يقيموه. ولابد للناس أن يقوم فيهم - إذ فُرض ذلك عليهم - رجل يصلح لجباية خَراجهم، وإقامة صلاتهم، وسد ثغورهم وتنفيذ أحكامهم.

"فإن قالوا: فكيف تعرفون **فضله** ولم تقابلوا بينه وبين غيره، وأهلُ الفضل كثير، والفضلُ ممنون مستفيض؟

"قيل: كما بان عند المعتزلة **عمرو بن عبيد**، وكما بان **الحسن بن حي**[1] عند الزيدية من بينها، وكما بان **مرداس بن أُدية**[2] عند جميع الخوارج من بينهم، وكما علمتم من حال **غَيلان** بدمشق، وحال **عبد الله بن المبارك**[3] بخراسان. وليس أن المعتزلة اجتمعت من أقطار الأرض فقالت "نعم" جميعها، ولا وضعت فيه شورى، ولا تساوى منهم نفر فاحتاجوا إلى القرعة. وكذلك الزيدية في الحسن بن حي، والخوارج في مرداس بن أُدية. ولكن الأمور ترد على القلوب، وتهجم على العقول على طول الأيام، إما بالخبر الذي يشفي من الشك ويبرئ السقم. وإما بالعيان الذي يثلج الصدور ويضطر العقول"[4].

---

[1] - **الحسن بن صالح بن حي**: (ولد سنة ١٠٠هـ)، الإمام الكبير الثوري الكوفي الفقيه العابد. وهو صحيح الحديث. روى عنه ابن المبارك ووكيع وغيرهما وكان سفيان الثوري سيء الرأي فيه، أما أحمد بن حنبل فيرى أنه صحيح الرواية يتفقه صائن لنفسه في الحديث والورع، وقال أبو زرعة: اجتمع في حسن إتقان وفقه وعبادة وزهد، وقال عنه وكيع: لو رأيته ذكرت سعيد بن جبير أو شبهته بسعيد بن جبير، بينهما قدر مشترك وهو العلم والعبادة والخروج على الظلمة تدينا.[انظر؛ الذهبي، المصدر السابق، ج٧، ص ص.٣٦١-٣٦٧].

[2] - **مرداس بن أُدية**: (ت.٦١هـ/٦٨٠م) زعيم خوارج البصرة. كان وأخوه عروة مع علي في صفين، وأنكرا التحكيم. قتله رجال عبيد بن زياد وهو يصلي. [حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ص.٦٥٢].

[3] - **عبد الله بن المبارك**: ويكنى أبا عبد الرحمن توفي بهيت (=مدينة في العراق) منصرفا من الغزو سنة ١٨١هـ، وله من الكتب: كتاب السنن في الفقه، كتاب التفسير، كتاب التاريخ، كتاب الزهد، كتاب البر والصلة. [انظر؛ ابن النديم، المصدر السابق، ص.٣١٩].

[4] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص ص.٣١٦-٣١٧.

ويرد الجاحظ على مسألة ما لو أشكل أمر هذا الإمام؛ ولم يـبِن من أمثاله، وذلك لتساوي كثيرين في الفضل؛ فيقول: "قد يكون أن تجدوا عشرة متقاربين، فإذا صاروا إلى الموازنـة بـان الأفضل من الأنقص، وقليلا ما يكون ذلك، كما وجدنا الستة الـشورى الـذين اختـارهم عمـر والمهاجرون والأنصار معه، فقد كانوا في طبقة واحدة. ولكن أهل الطبقة قد يتفاضلون بأمر بين لا خفاء به، كما نظروا فاختاروا عثمان غير مكرهين ولا محمولين. ولكن لا يجوز بوجـه مـن الوجوه أن يتفق عشرة سواء في الحقيقة، وعند الموازنة الصحيحة لأن في اتفاق ذلـك بطـلان الإمامة"[1]. فلا يجوز - في رأي الجاحظ - التساوي في الفضل، فهناك دائما الأفـضل ضـمن الأفاضل. والحديث عن الفاضل والمفضول يسوقنا إلى الحديث عن صفات الإمام.

٥ - صفات الإمام: يرى الجاحظ أن الإمام يجب أن يكون أفضل أهل عـصره، يتـصف بالعقل والعلم والحزم والعزم، وأن يكون أشبه الناس بالرسول، يأخذ بسنته ويقتدي بسيرته. وفي ذلك يقول:"إن قالوا: فما صفة أفضلهم؟ قلنا: أن يكون أقوى طبائعه **عقله**، ثم يصل قوة عقله بشدة **الفحص وكثرة السماع**، ثم يصل شدة فحصه وكثرة سماعه **بحسن العادة**، فإذا جمع إلى **عقلـه علما** وإلى علمه **حزما** وإلى حزمه **عزما** فذلك الذي لا بعده، وقد يكون الرجل دونه فـي أمـور وهو يستحق مرتبة الإمامة ومنزلة الخلافة، غير أنه على حال لابد من أن يكون أفـضل أهـل دهره. لأن من التعظيم لمقام رسول ا (ص) أن لا يقام فيه إلا أشبه الناس به في كل عـصر، ومن الإستهانة به أن يقام فيه من لا يشبهه وليس في طريقته، وإنما يشبه الإمام الرسـول بـأن يكون آخذا بسيرته منه، فأما أن يقاربه أو يدانيه فهذا ما لا يجوز ولا يسع تمنيه والدعاء به"[2].

ويقول أيضا: "اعلم أن أعقل الناس السلطان"[3].

والحديث عن أفضلية الحاكم، يلقينا إلى الحديث عن مسألة أخرى، عرفها الفكر الـسياسي الإسلامي، وهي مسألة إمامة المفضول. وفي النص السابق عبارة يشير بها الجاحظ إلى التـسليم بإمامة المفضول مع وجود الفاضل، وهي قوله: "وقد يكون الرجل دونه في أمور وهو يـستحق مرتبة الإمامة ومنزلة الخلافة". ولقد سبق أن ذكرنا[4] أن الجاحظ قد عرض رأي الزيدية في هـذه المسألة دون أن ينتقده، وكان قبل ذلك قد ذكر احترام ما ذهبت إليه الزيدية.

هذا هو - إذن - الوجه الأول الذي يمثّل رأي الجاحظ الأصيل في مسألة إقامـة الإمـام، وفيما يلي نذكر الوجه الثاني والوجه الثالث لإقامة الإمام، واللذين لا يعارضهما الجاحظ:

---

[1] - المصدر نفسه، ص.٣١٩.

[2] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٩٧.

[3] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٢٠٩.

[4] - انظر؛ بحثنا هذا، ص. ٢٩٩.

الوجه الثاني: وهو الوجه الذي أقام به المسلمون عثمان بن عفان (ض)، "حين اختار عمر ـ كما يقول الجاحظ ـ ستة متقاربين فاختاروا منهم رجلا، فلولا أن الستة كـانوا بـائنين عنـد الجميع لم يطبقوا ذلك الإطباق، لأنه لم يقل واحد: كان ينبغي أن يكون منّا، ولم يقل واحـد مـن الرقباء ولا من الفقهاء والخاصة: فينا واحد كان ينبغي أن يكون معهم .. فهذا دليل أن الستة كما كانوا بائنين عند عمر كانوا بائنين عند الخاصة"[١].

إن هذا الوجه في إقامة الإمام هو طريق الشورى والإختيار، لأن عمر بن الخطـاب (ض) جعل الإمامة ـ كما يقول الجاحظ ـ " شورى بين ستة وجعل إليهم الخيار، وسلّم بـذلك جميـع المسلمين، فيهم الزهري والتيمي والهاشمي والأموي والأسدي، على إنها إن وقعت للأسـدي لـم يكن منكرا عند الجميع، وكذلك الزهري والأموي"[٢].

وهذا يعني أن هذا الوجه هو مذهب "العثمانية" لأنه يسوي بين الناس جميعا فـي إمكانيـة تولّي منصب الإمامة، ويستند إلى الدين لا القرابة، حتى أن عمر بن الخطاب (ض) قد قـال ـ حسب ما يذكر الجاحظ ـ وهو مشرف على الموت وعنده المهاجرون الأولون: "لو أدركت سالما مولى أبي حذيفة ما تخالجني فيه الشك"[٣]. وسالم هذا لم يكن من أشراف القوم نسبا، وإنما كان من العبيد ثم أُعتق، لكنه كان من الصحابة السابقين الأولين البدريين المقربين العالمين[٤].

والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق الذي تبنّاه الجاحظ؛ أن هـذا الوجـه هـو طريـق الشورى، بينما الجاحظ لا يقول بالشورى لمعرفة الإمام الحق، وإنما سبيل معرفة هذا الأخير هو الإشتهار بالفضل دون سائر الفضلاء في عصره، "لأنه لا يمكن أن يكون رجل أعلم الناس بالدين والدنيا ثم لا يسمع به"[٥].

الوجه الثالث: وهو الوجه الذي تم به "إقامة الناس لأبي بكر، ليس على أن النبي صلى ا عليه وسلم جعل شورى كما وضعها عمر، ولا على جهة ما حكينا من أمـر الخاصـة والعامـة بإقامة الإمام، والنص عليه"[٦].

ويشرح الجاحظ هذا الوجه في رسالة أخرى، وهي رسالة "استحقاق الإمامة"، حيث يـذكر أحداث يوم السقيفة عندما قال الأنصار للمهاجرين عند وفاة النبي (ص): "منا أمير ومنكم أمير"؛

---

[١] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣٢٠.

[٢] - المصدر نفسه، ص.٣٢٣.

[٣] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[٤] - **سالم مولى أبي حذيفة:** هو سالم بن معقل أصله من إصطخر والى أبا حذيفة. أعتقته بنت يعار الأنـصارية زوجة أبي حذيفة وتبناه ابو حذيفة. وهو من السابقين الاولين البدريين المقربين العالمين. كان سالم يؤم المهاجرين بقباء وفيهم عمر قبل أن يقدم رسول ا (ص). كانت معه راية المهاجرين يوم اليمامة فقاتل حتى قتل. [انظـر؛ الذهبي، المصدر السابق، ج١، ص ص.١٦٧-١٦٩].

[٥] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣١٧.

[٦] - المصدر نفسه، ص.٣٢٠.

ثم يذكر رأيا مفاده أنه "لو كان قد سبق من رسول ا (ص) في ذلك أمر ما كان أحد أعلـم بـه منهم ـ أي الأنصار ـ ولا أخلق للإقرار والعمل بما يلزم الصبر عليه منهم (...) فكيف يكـون سبق من النبي (ص) في هذا أمر يقطع عهدا ويوجب رضا وهؤلاء الأمناء على الدين والقوام به قد قاموا هذا المقام وقالوا هذا المقال؟"[١]. أي أن الرسول (ص) لو كان عهد لأحد بالخلافة لما قال الأنصار للمهاجرين يوم السقيفة "منا أمير ومنكم أمير".

ثم يجيب الجاحظ عن هذا الرأي على لسان من يرى: "أن القوم كانوا على طبقـات، مـن ذاكر متعمد، أو أناس قد كان سقط عن ذكره وحفظه، ومن رجل كان غائبا عن ذلك القول التأكيد الذي كان من النبي (ص) في إقامة إمام يقدم في أيام وفاته (...) فداواهم أبو بكر وعمـر وأبـو عبيدة يوم السقيفة حين قالوا: نحن الأئمة وأنتم الوزراء، وحيث رووا لهم أن النبي (ص) قـال: الأئمة من قريش. فلما استرجعوا رجعوا"[٢].

لكن الجاحظ يرى أن الأنصار لم يروا في كلام أبي بكر وعمر وغيرهما حجـة فيقـول: "الدليل على أن القوم لم يروا في كلام أبي بكر وعمر حجة عليهم وأن انصرافهم عما اجتمعوا له لم يكن لأنهم رأوا أن ذلك القول من أبي بكر وعمر وأبي عبيدة بن الجراح حجة؛ غَضب رئيسهم وخَرج من بين أظهرهم مراغما في رجال من رهطه مع تركه بيعة أبي بكـر (ض) وتـشنيعه عليهم بالشام"[٣].

وإن كان الوجه الثاني في إقامة الإمام يسوي بين الناس جميعا كما ذكرنا؛ يحـصر هـذا الوجه الخلافة في قريش اعتمادا على **النص** القائل: "**الأئمة من قريش**"، ولذلك فهذا الوجه يـشبه إلى حد بعيد الوجه الذي قال به الشيعة أي طريق الوصية، فكلاهمـا يعتمـد علـى النـصوص والأخبار. مع فارق بين هذا الوجه وبين ما تذهب إليه الشيعة، يتمثّل في كون هؤلاء يحـصرون الإمامة في أهل البيت دون غيرهم[٤].

وهذا الوجه في إقامة الإمام؛ يجعله الجاحظ في المرتبة الثالثة، وذلك لأنه يشك في صـحة الأخبار الواردة في هذا الشأن والتي وجدها مختلفة متدافعة متكافئة[٥].

هذه أهم آراء الجاحظ السياسية استقرأناها من آثاره، ونريد بعد ذلك أن نتـبين **هل كان الفكر السياسي عند الجاحظ فكرا عقلانيا؛ هل تبنى موقفا يخرج به من دائرة النزعة العقلية، أم**

---

[١] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٩٠.

[٢] - المصدر نفسه، ص ص.١٩٠-١٩١.

[٣] - المصدر نفسه، ص.١٩١.

[٤] - فقد جاء في مقالات الأشعري أن الذين قالوا لا يكون الأئمة إلا من قريش قد اختلفوا في أي قريش تكـون؟ "فقالت الروافض لا يكون الأئمة من قريش إلا في بني هاشم خاصة". [الأشعري، المصدر السابق، ج١، ص.٤٦٢].

[٥] - انظر؛ الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٩٠.

أن فكره ومواقفه السياسية، قائمة على التسلح بالعقل الذي يسود فيها على الخرافة، ويتقدم على غيره من الأدلة وسبل الإستدلال، ويحتكم إليه دون سواه من النزعات القبلية والتعصب الشعوبي؟

النزعة العقلية والفكر السياسي عند الجاحظ:

بعد تأمل طويل في فكر الجاحظ السياسي، تبين أنه فكر لا يقلّ **عقلانية** عن فكره الأخلاقي وعن باقي نواحي تفكيره الأخرى. ويمكن حصر المظاهر التي تتجلى فيها السياسة العقلانية عند الجاحظ فيما يلي:

أولا ـ السياسة علم له أصول وأسس:

إن "العقلانية في السياسة تتجلى في أكثر من مظهر، أبرز هذه المظاهر اعتبـار الـسياسة علما"[١]. والجاحظ قد عد السياسة علما، كما ذكرنا[٢]، لأنه حدد لها أصولا ومبـادئ أربعـة تقـوم عليها؛ وهي: مبدأ الترهيب، ومبدأ الترغيب، ومبدأ العدل، ومبدأ الوعد والوعيد.

ثانيا ـ الإمامة واجبة عقلا:

لا خلاف في وجوب الإمامة بين معظم مفكري الإسلام[٣]. والجاحظ لا يخـرج عـن هـذا الإطار؛ فهو يرى ضرورة وجود سلطة حاكمة في المجتمع، ولا يمكن ترك الولاية شاغرة بعـد وفاة الرسول، وهذا ما عبر عنه بقوله: "إن إقامة الإمام فريضة واجبة"[٤]. لكن الجاحظ يختلف عن كثير من مفكري الإسلام، إن لم يكن قد انفرد برأي أصيل في مسألة طريق وجوب الإمامة، فهو يحصر الطرق التي تجب بها الإمامة، فيجعلها ثلاثة، وفي ذلك يقول: "وزعم قوم أن الإمامـة لا تجب إلا بأحد وجوه ثلاثة: إما عقل يدل على سبيلها، أو خبر لا يكذب مثله، أو أنـه لا يحتمـل

---

[١] - قربان (ملحم)، قضايا الفكر السياسي-القانون الطبيعي، ط١(بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسـات والنـشر والتوزيع، ١٩٨٢م). ص.٩٧.

[٢] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٨٩.

[٣] - فأهل السنة قالوا بضرورة وجوب الإمامة. [انظر؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص.٣٤٩] ؛ وكـذلك قـال بضرورتها المعتزلة عدا "الأصم"، [انظر؛ الأشعري، المصدر السابق، ج٢، ص.١٣٣]؛ وكـذلك الـشيعة بكـل فرقها، والخوارج عدا "النجدات و"المرجئة"؛ فالنجدات "يقولون أنهم لا يحتاجون إلى إمام وإنما عليهم أن يعلمـوا كتاب ا سبحانه فيما بينهم". [المصدر نفسه، ج١، ص ص.١٨٩-١٩٠].

[٤] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٩٧.

شيئا من التأويل إلا وجها واحدا"[1]. ويعني الجاحظ بالخبر الذي لا يكذب مثلـه؛ خبـرا قطعـي الثبوت، ويعني بالخبر الذي لا يحتمل شيئا من التأويل إلا وجها واحدا؛ خبرا قطعي الدلالة.

وهذه الطرق الثلاثة في حقيقة الأمر ـ عندئذ ـ طريقان: طريق العقل، وطريق السمع أي الشرع. فما طريق وجوب الإمامة عند الجاحظ؟

بينما يذهب جمهور أهل السنة إلى أن إقامة الإمام فرض على المسلمين شرعا لا عقلا[2]، وبينما يذهب **معتزلة البصرة**[3]، وكذلك الجبائيان، أبو علي وأبو هاشم المذهب نفسه[4]، وكذلك القاضي عبد الجبار "الذي تولّى بسط رأيه في هذه القضية واحتج لها، ونقض آراء المخالفين فيها"[5]؛ يذهب الجاحظ إلى أن طريق وجوبها هو **العقل**، فهو بعد أن يعرض طريقي وجوب الإمامة: طريق الشرع، وطريق العقل؛ يرد الطريق الأول منهما بقوله: "وقد نفضنا القرآن من أوله إلى آخره فلم نجد فيه آية تنص على إمامة، ولا أنها إذ لم تنص كانت دالة عند النظر والتفكير، ولا أنها إذ لم تُدل بالنظر والتفكير وكان ظاهر لفظها غير ذلك .. كان أصحاب التأويل والتفسير مطبقين على أن الله أراد بها إمامة فلان"[6]. فإذا انتفى الطريق الأول لم يبق إلا الطريق الثاني، أي طريق العقل. ويقول بهذا الرأي أيضا ـ أي بوجوب الإمامة عقلا لا شرعا ـ **المعتزلة البغداديون** وكذلك كلّ الشيعة[7].

وإن كان الشيعة قد أوجبوا الإمامة عقلا مثلما قال الجاحظ وبعض المعتزلة؛ فإن هناك اختلافا كبيرا بين الجاحظ والشيعة في مسألة الوجوب العقلي للإمامة.

فالشيعة ينظرون إلى الإمامة باعتبارها أصلا من أصول الدين[8]، وهم "يوجبون الإمامة على الله، لا على الناس، لأنها عندهم "**لطف**" يبتعد بالناس عن القبائح العقلية، وهذا قول الإثنى عشرية[9].

---

[1] - المصدر نفسه، ص ص.١٨٩-١٩٠.

[2] - انظر؛ الآمدي (علي بن أبي علي بن محمد بن سالم)، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبـد اللطيف (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية،١٣٩١هـ). ص.٣٦٤.

[3] - انظر في الصفحة الآتية؛ الرسم البياني المجمل لأشهر رجال المعتزلة في كل من فرعي البصرة وبغداد.

[4] - انظر؛ عمارة (محمد)، المعتزلة وأصول الحكم، ص.١٧.

[5] - الراوي (عبد الستار)، المرجع السابق، ص.٤٠٤.

[6] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣٢٢.

[7] - انظر؛ عمارة (محمد)، المعتزلة وأصول الحكم، ص.١٧.

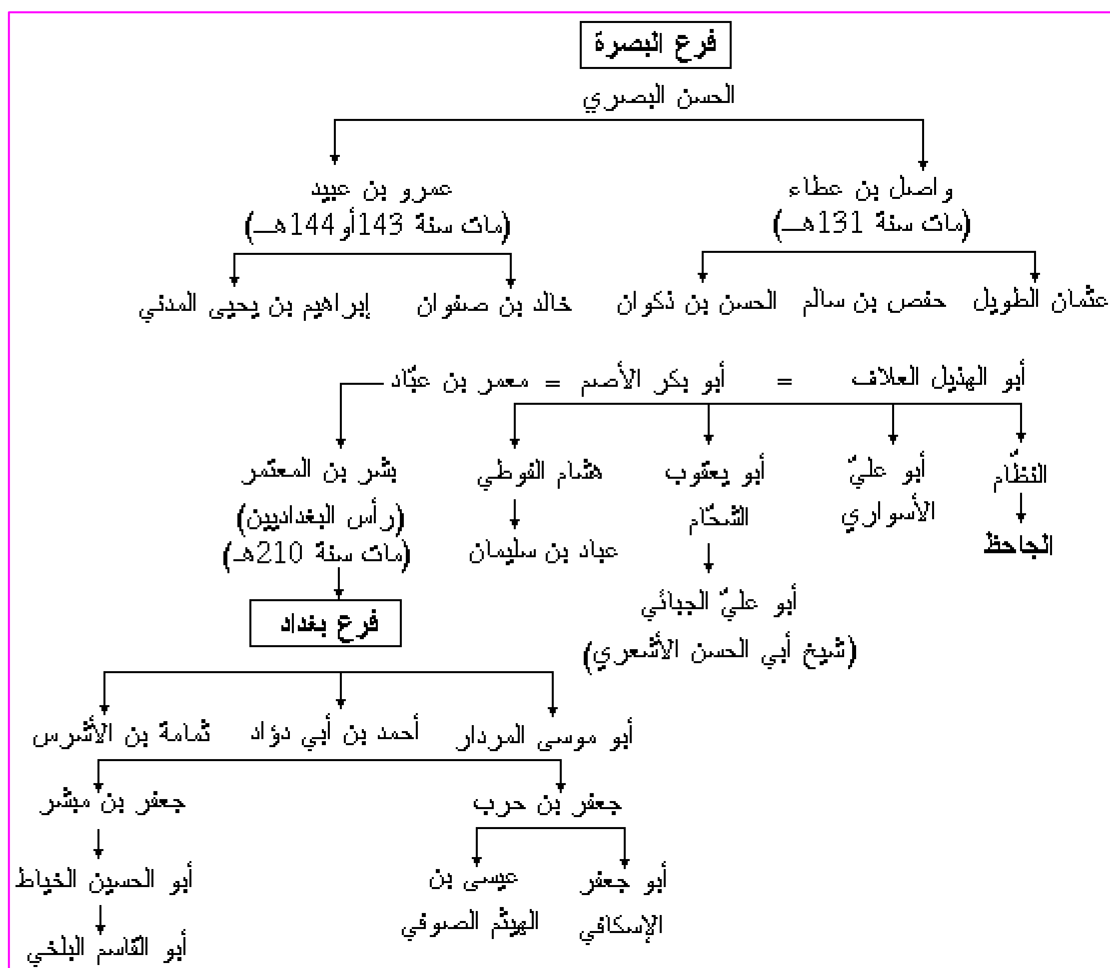
[8] - الراوي (عبد الستار)، المرجع السابق، ص.٤٠٥.

[9] - **الإثنا عشرية**: إحدى فرق الإمامية من الرافضة، سموا بهذا الإسم لدعواهم أن الإمام المنتظر هو الثاني عـشر مـن نسب علي بن أبي طالب. ويقال لهم أيضا القطعية لأنهم ساقوا الإمامة من جعفر الصادق إلى ابنه موسى الرضا، وقطعـوا بموت موسى، وزعموا أن الإمام بعده سبط محمد بن الحسن. [انظر؛ البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، ص.٦٤].

وأما الإسماعيلية[1] فيوجبون الإمامة على ا   لا على الناس لأنها معلم يؤدي إلى معرفة ا   سبحانه. ولأن الإمام ـ عند آخرين منهم ـ هو الذي يعلمنا اللغات ويرشدنا إلى تمييز الأغذية من السموم وما شاكل ذلك"[2].

وقد حكى الجاحظ عن الشيعة في رسالته "استحقاق الإمامة" قولهم:

"ولو ترك الناس وقوى عقولهم وجماح طبائعهم ورغبة شهواتهم وكثرة جهلهم وشدة نزاعهم إلى ما يرديهم ويطغيهم حتى يكونوا هم الذين يحتجزون من كل ما أفسدهم بقدر قواهم وحتى يقفوا على حد الضار والنافع ويعرفوا فضل ما بين الداء والدواء والأغذية والسموم، كان [ا] قد كلفهم شططا وأسلمهم إلى عدوهم وشغلهم عن طاعته التي هي أجدى الأمور عليهم وأنفعـها لهم ومن أجلها عدل التركيب وسوى البنية وأخرجهم من حد الطفولة والجهل إلى حـد



الرسم البياني المجمل لأشهر رجال المعتزلة في كل من فرع البصرة وفرع بغداد[3].

---

[1] - **الإسماعيلية**: إحدى فرق الإمامية من الرافضة، ساقوا الإمامة إلى جعفر، وزعموا أن الإمـام بعـده ابنـه إسماعيل. [انظر؛ المصدر نفسه، ص.٦٢].

[2] - عمارة (محمد)، المعتزلة وأصول الحكم، ص.١٩.

[3] - انظر؛ أحمد أمين، المرجع السابق، ج.٣، ص.٩٦ ؛ ص.١٤١.

البلوغ والإعتدال والصحة وتمام الأداة والآلة (...) ولو أن الناس تركهم ا تعالى والتجربة وخلاهم وسبر الأمور وامتحان السموم واختبار الأغذية، وهم على ما ذكرنا من ضعف الحيلة وقلة المعرفة وغلبة الشهوة وتسلط الطبيعة مع كثرة الحاجة والجهل بالعاقبة، لأثرت فيهم السموم ولأفناهم الخاط ولأجهز عليهم الخبط ولتولدت الأدواء وترادفت الأسقام حتى تصير منايا قاتلة وحتوفا متلفة، إذ لم يكن عندهم إلا أخذها والجهل بحدودها ومنتهى ما يجوز منها والزيادة فيها وقلة الإحتراس من توليدها (...) وإذا كانت عقول الناس لا تبلغ جميع مصالحهم في دنياهم فهم عن مصالح دينهم أعجز إذ كان علم الدين مستنبطا من علم الدنيا (...) علمنا أنه لابد للناس من إمام يعرفهم جميع مصالحهم"[١].

فالشيعة يرون أن حاجة الناس إلى الإمام ترجع إلى عجزهم عن إدراك أمور دينهم ودنياهم، فلابد لهم من معلّم ومرشد إلى المصالح الدينية والدنيوية، وهذا المعلّم هو الإمام.

هذا رأي الشيعة؛ **أما الجاحظ فيعد الإمامة فرعا من فروع الدين لا أصلا من أصوله.** يدلنا على ذلك ما قاله في رسالة "العثمانية" وهو يرد نظرية الشيعة في الإمامة القائمة على النص والقرابة، مخاطبا لهم: "وقد وجدتم ما هو أغمض معنى وأدقّ مسلكا، وأغوص مستخرجا، وأفحش مأثما، غير مفسر ولا منصوص عليه، كالكلام في التعديل والتجوير، وفصل ما بين الطباع والإختيار، والكلام في التشبيه ونفيه، وفي مجيء الأخبار وحجج العقول. ونحن لم نر أحدا قطّ ألحد ولا تزندق من قِـبل الغلط في كلام الإمامة والإختلاف فيها. ومن وجدناه قد ارتد زنديقا أو دهريا من قِـبل هذه الأبواب أكثر من أن نُحصي لهم عددا، أو نقف منهم على حد. فإذ جاز أن يتركنا وأشد الأمرين لنكون نحن الذين نستنبطه ونتكلّف معرفته .. كان الذي هو أظهر للعقول، وأسهل على الطالب، وألين كنفا للواطئ، وأقرب مأخذا للمسترشد، أولى بذلك.. "[٢].

وهذا يعني أن القرآن إذا كان لا ينص على أمور كالتي ذكرها الجاحظ، بالرغم من أنها أغمض وأدقّ وأصعب من أمر إقامة الإمام، بل ترك العقل يستنبطها ويتكلّف معرفتها، فإنه من باب أولى أن يترك أمر إقامة الإمام للعقل البشري، لأن أمر الإمامة أظهر للعقول وأسهل، كما أن الغلط والإختلاف فيها لا يؤدي إلى إلحاد أو زندقة. لذا يتساءل الجاحظ هذا التساؤل الإستنكاري ويقول عن الشيعة: "لم **أوجبوا على ا** فِعلَ ما هو أيسر وأظهر، وقد وجدوا ا يصنع ذلك فيما هو أغمض وأشكل، كالذي وصفنا قبل هذا من الكلام في التعديل والتجوير، والتشبيه، ومجيء الأخبار، وقد علموا مع ذلك أن أكثر الناس لم يؤتَوا في هلَكتهم إلا من قِـبل سرف شهواتهم، وغلبة طبائعهم"[٣].

---

[١] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ص.١٨٤-١٨٥.

[٢] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص ص.٣٢٠-٣٢١.

[٣] - المصدر نفسه، ص.٣٢١.

وهذا يعني أن الإمامة ليست واجبة على الخالق لأنها ليست ركنا من أركان الدين بل هي فرع من فروعه يجوز الإختلاف فيه.

وإذا كانت الإمامة ليست واجبة على الخالق ـ عند الجاحظ ـ فهي واجبة على الخلق. أي أنها واجبة عقلا لا شرعا. والوجوب العقلي يقضي بوجوب تنظيم المجتمع وحمايته من الوقوع في الفوضى، فالإمامة واجبة عقلا "لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم, ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين, وهمجا مضاعين"[1]. فهل يقول بذلك الجاحظ؟

إن الجاحظ يرى الإمامة أمرا دنيويا وليس أمرا دينيا، فالإمام يقام لمصالح الدنيا، أي لا يتعلّق بالتكليف، وإنما يتعلّق بالمنافع والمضار.

وذكر الجاحظ الأسباب التي من أجلها أصبحت الإمامة واجبة، وهذه الأسباب كلها تدور حول المصلحة، وفي ذلك يقول: "لذلك أسباب نحن ذاكروها وجاعلوها حجة في إقامة الإمامة وأن عليها مدار المصلحة"[2].

وهذه الأسباب هي عبارة عن مهام ينبغي للسلطة الحاكمة أن تقوم بها؛ وتتمثل هذه المهام في النقاط التالية:

أ ـ تنظيم المجتمع: يعلل الجاحظ ضرورة وجود حاكم في المجتمع بـرد ذلـك إلـى الضرورة الطبيعية، فكما أن صلاح البهائم يقتضي أن يكون لها رئيس متبوع، فالبشر أولى بذلك لتحقيق النظام والأمن، وتحقيق النظام في المجتمع يؤدي إلى تحقيق القوة، فالمجتمع المـنظّم وإن قلّ أفراده أقوى من المجتمع الذي لا نظام فيه وإن كثر عدد أفراده. وفي ذلك يقول:

" قليل لهم نظام، أقوى من كثير لا نظام لهم ولا رئيس عليهم، إذ قـد علـم الله سـبحانه وتعالى أن صلاح عامة البهائم في أن يجعل لكل جنس منها فحلا يوردها الماء ويصدرها وتتبعه إلى الكلأ، كالعير في العانة والفحل في الإبل والهجمة، وكذلك النحل العسالة والكراكـي، ومـا يحمي الحجور في المروج إلا الحصان، فجعل منها رؤساء متبوعة وأذنابا تابعة، ولو لم يقـم الله للناس الوزعة من السلطان والحماة من الملوك وأهل الحياطة عليهم من الأئمة لعـادوا نـشرا لا نظام لهم ومستكلبين لا زاجر لهم، ولكان من عز بز ومن قدر قهر، ولمـا زال الـشر راكـدا والهرج ظاهرا حتى يكون التغابن والبوار، وحتى تنطمس منهم الآثار، ولكانت الأنعـام طعامـا للسباع وكانت عاجزة عن حماية أنفسها جاهلة بكثير من مصالح شأنها، فوصل الله تعالى عجزها بقوة من أحوجه إلى الإستمتاع بها ووصل جهلها بمعرفة من عرف كيف وجه الحيلة في صونها والدفاع عنها. وكذلك فرض على الأئمة أن يحوطوها بالحراسة لها والذياد عنها ويرد قويها عن

---

[1] - الماوردي (علي بن محمد بن حبيب)، الأحكام السلطانية، (دار الكتب العلمية). ص.٦.

[2] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٩٤.

ضعيفها، وجاهلها عن عالمها، وظالمها عن مظلومها، وسفيهها عن حليمها، فلولا السائس ضـاع المسوس، ولولا قوة الراعي لهلكت الرعية "[1].

ب ـ حماية الأفراد ومنع التظالم: يسلم الجاحظ بوجود أشرار، لا يرتدعون عن الإساءة إلى الناس إلا بوجود سلطة قوية تضرب على أيديهم، وتحمي الناس منهم، فالسلطة الحاكمة ضرورية لحماية الأفراد ومنع التظالم، ولا أدل على ذلك من قوله: "قد يكون الرجل معروفا بالنزق مذكورا بالطيش مستهاما بإظهار الصولة، حتى يتحامى كلامه الصديق ويداريه الجليس ويترك مجازاته الكريم، للذي يعرفون من شدته وبوادر حدته وشدة تسعره والتهابه وكثرة فلتاته، ثم لا يلبث أن يحضر الوالي الصليب والرجل المنيع فيلفى ذليلا خاضعا أو حليما وقورا أو أديبا رفيقا أو صبورا محتسبا، وقد نجده يجهل على خصمه، ويستطيل على منازعه، ويهم بتناوله والغدر به، فإذا عرف لـه حماة تكفيه ورجالا تحميه وجاها يمنعه ومالا يصول به، طامن لـه من شخصه وألان لـه من جانبه وسكن من حركته وأطفأ نار غضبه "[2].

ويقول أيضا: "ولولا السلطان لأكل الناس بعضهم بعضا، كما أنه لولا المسيم لوثب السباع على السوام"[3].

ج ـ إقامة العدل: لا تقتصر مهام السلطة الحاكمة على تنظيم المجتمـع وتحقيـق الأمـن وحماية الأفراد ومنع التظالم فحسب؛ وإنما تعمل أيضا على إقامة العدل.

إن العدل ـ كما ذكرنا سابقا[4] ـ هو المبدأ الثالث الذي تقوم عليه السياسة عند الجاحظ، وعدم تحقيق العدل يؤدي إلى الفرقة والتشتت، فـ"المحاباة" و "عدم النصفة في العقاب" وهما من السلوك غير العادل يؤديان إلى فساد العلاقة بين الساسة والمسوسين، وينتج عنهما انقسام الناس إلى طائفتين: طائفة مأثورة، وطائفة مأثور عليها.

ويؤكّد الجاحظ دور العدل في إحداث الوحدة، فيرى أن هناك علاقة سببية بين العدل والوحدة، وبين الجور والفرقة[5]. وتتأكّد أهمية العدل في إحداث الإستقرار والإستمرار اللذين تكون عليهما الدولة التي يكون على رأسها حاكم عادل.

فأما دور العدل في إحداث الإستقرار، فيشير إليه الجاحظ في قوله أن الإنسان "لو حكّم العدل في أموره، وفيما بينه وبين خالقه، وبينه وبين إخوانه ومعامليه، لطاب عيشه وخفّت مؤونته والمؤونة عليه، فإن ا تبارك وتعالى لم يخلق مذاقا أحلى من العدل، ولا أروح على القلوب من

---

[1] - المصدر نفسه، ص.٩٩.

[2] - المصدر نفسه، ص.١٩٥.

[3] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٢٠٩.

[4] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٢٩٠-٢٩١.

[5] - انظر؛ الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٧٧.

الإنصاف، ولا أمر من الظلم، ولا أبشع من الجور"[1]. ولقد ذكرنا[2] أن وظيفة العدل ـ حسب رأي الجاحظ ـ هي إحداث الثقة في المنقادين للحاكم فيكونون على ثقة مما وعدهم وأوعدهم فيستقيم بذلك التأثير بالترغيب والترهيب، ويستقيم أمر السياسة ويستقر.

وأما عن دور العدل في إحداث الإستمرارية؛ فيقول مخاطبا الوزير محمد بن عبد الملك الزيات: "ضع الأمور في مواضعها يطُل سرورك بها"[3]. ووضع الأمور في مواضعها هو العدل. وإذا كان العدل يحدث الإستقرار والإستمرار، فإقامة العدل أمر واجب، وعندئذ تتأكّد ضرورة وجود سلطة حاكمة تقيم العدل بين أفراد المجتمع لأنه "عندما تكون هذه السلطة ضرورية لإقامة العدل، والعدل واجب، فإن وجوبها يصبح أمرا لا نزاع فيه، لأنها تستمد وجوبها هذا من الوجوب الدائم لإقامة العدل بين الناس"[4].

وهكذا فإن الإمامة عند الجاحظ واجبة عقلا، والوجوب العقلي يقضي بوجوب قيامها بمصالح الدنيا: فهي تنظّم المجتمع وتحمي أفراده وتمنع التظالم بينهم وتعمل على إقامة العدل. وليست الإمامة متعلّقة بالتكليف كما تذهب إلى ذلك طائفة الشيعة. وهذا يعني أن جوهر الفرق بين موقف الجاحظ وموقف الشيعة في مسألة الوجوب العقلي للإمامة؛ هو الإختلاف لدى الطرفين في مسألة طبيعة السلطة. وفيما يلي توضيح لذلك.

ثالثا ـ السلطة ذات طبيعة مدنية واجتماعية:

قالت الشيعة في مسألة طبيعة السلطة "بنظرية الوصية والتعيين من ا للإمام، وسلبت الأمة حقّها في تقرير مصير الحكم في مجتمعها.. وذلك عندما جعلت طبيعة السلطة دينية، بأن قاست الإمامة على النبوة.. فوقفت مع ما نسميه اليوم: الحكم "بالحقّ الإلهي" والقول "بالدولة الدينية"[5].

أما موقف الجاحظ في **مسألة طبيعة السلطة**؛ فهو يرى أن الإمامة مدنية وليست دينية، هي واجبة على المكلّفين من الخلق وليس على الخالق، ففي الإمامة جلب مصالح دنيوية أساسها ما تقوم به من إقامة للعدل، ودفع مضار دنيوية مبدأها الفوضى والتظالم. والإمام لا تشترط فيه العصمة كما ذهب إلى ذلك الشيعة لأنهم "قاسوا الإمامة على النبوة، والإمام على النبي"[6].

---

[1] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص ص.١٠٢-١٠٣.

[2] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٩٣.

[3] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٣٥٨.

[4] - عمارة (محمد)، المعتزلة وأصول الحكم، ص.١٠.

[5] - عمارة (محمد)، المعتزلة والثورة، ص.١٢٥.

[6] - عمارة (محمد)، المعتزلة وأصول الحكم.ص.١٩.

أما الإمام عند الجاحظ فهو "ليس برسول ولا نبي"[١]، الإمام عنده ـ كما سبق أن ذكرنا في صفات الإمام ـ ينبغي أن يشبه الرسول أو النبي في طريقته وفي سيرته ولكنه لا يقاربه أو يدانيه. فالإمام ـ إذن ـ لا تشترط فيه العصمة كما هو حال الرسول أو النبي. يقيمه الخاصة من الناس لاشتهاره بالعلم والكمال والفضل، بالطريقة التي ذكرنا آنفا[٢]؛ ويعزله الخاصة من الناس[٣] إذا أخلّ بالمهام التي على عاتقه، وذلك في حدود الإمكان، فالخاصة عندما "تسوء سيرة المتسلّط الباغي فيهم ويفحش جوره، ويكثر تعضيله واستئثاره وقهره (...) لم يجدوا بدا من بذل المال، وإعطاء الجهد .. ومدار الأمر على الإمكان، فمتى بطل بطل الفرض، ومتى وجد وجد الفرض.."[٤].

و"من الأسباب الموجبة لعزل الإمام عن الإمامة؛ الجور ـ كما تقدم ذكره في النص السابق ـ وكذلك "الإستئثار بالفيء، واختيار الولاة على الهوى، وتعطيل الحدود بالشفاعة والقرابة.."[٥].

ويخلع الإمام بطريقة سلمية، ولا ينبغي اللجوء إلى القتال إلا "على جهة الدفع لا على القصد إلى القتال ولا على السبي ولا على الإجهاز على الجرحى ولا على استحلال الأموال"[٦].

وهكذا نخلص إلى أن الجاحظ بمواقفه هذه؛ يقر أن السلطة الحاكمة ذات طبيعة مدنية واجتماعية، تفوضها الخاصة القيام بعدد من المهام، ولها مراقبتها وحسابها، وخلعها إذا أخلّت بمهامها إن سلما أو بالثورة والقتال حسب ما تقتضيه مصلحة الناس. ويكون الجاحظ بهذا؛ معارضا ما نسميه اليوم: الحكم بالحق الإلهي والقول بالدولة الدينية، أو ما يسميه هو: الملك الكسروي والمنصب القيصري، وذلك في مثل قوله: " استوى معاوية على الملك واستبد على بقية الشورى وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العام الذي سموه "عام الجماعة" وما كان عام جماعة بل كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة، والعام الذي تحولت فيه الإمامة ملكا كسرويا والخلافة منصبا قيصريا"[٧].

---

[١] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٨٦.

[٢] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٣١٢-٣١٣.

[٣] - يقول الجاحظ أن العامة من الناس كما لا تصلح لإقامة الإمام لا تصلح لعزله، لأنها "أسخف أحلاما وأخـفّ حركة، وأشد طيشا، أن تؤثر الكفّ والعزلة والتسليم والمجانبة، عند حرب المحقّين والمتسلّطين، ولو كانت تطيق ذلك ويجوز عليها ما كانت العامة بعامة، ولكانت العامة خاصة ". [الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٣١٦].

[٤] - المصدر نفسه، ص.٣١٥.

[٥] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٢٤٢.

[٦] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص ص.٣٨٠-٣٨١. وفي هذا الشأن يقول الجاحظ مشنّعا على قتلـة الخليفـة عثمان بن عفّان (ض): "لقد كان لهم في أخذه وفي إقامته للناس والإقتصاص منه.. ما يغنيهم عن قتله إن كان قد ركب كلّ ما قذفوه به وادعوه عليه (...) فأما قاتله والمعين على دمه والمريد لذلك منه، فضلال لا شك فيهم..". [الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ص.٢٤٠-٢٤١].

[٧] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص٢٤١.

وإن كان الجاحظ قد وحد بين الدين والسياسة[1]، فإن هذا التوحيد لا يعني عنده القول بـ"الدولة الدينية"، كما توهم بعض الدارسين لفكره[2]، ولا يعني الوقوف مع ما يسمى بـ"الحكم بالحق الإلهي"، فالجاحظ أبعد من أن يعد الإمامة ركنا من أركان الدين أو أن يقول أن السماء هي التي تختار الإمام وتعينه، أو يقول أن الحاكم ظلّ ا في أرضه يحكم نيابة عنه وينطق بقانونه، وهذه هي سمات التيوقراطية. إن الجاحظ شأنه ـ في قضية الإمامة ـ شأن النجدات والأصم[3] والفوطي[4] الذين "يخرجون هذه القضية من إطار الشرع والدين إلى إطار "المصلحة المدنية" للمجتمع"[5].

وهكذا يكون موقف الجاحظ في مسألة وجوب الإمامة وطبيعة السلطة هو أكثر اتساقا مع منطق العقل من موقف الشيعة.

رابعا ـ الإمامة ضرورة طبيعية:

والجاحظ من الذين قالوا بوجوب الإمامة دائما وأبدا وفي كلّ الأحوال، لذلك جعل الحاجة إلى الإمام أمرا طبيعيا، أي أن الإنقياد لرئيس يدير شؤون المجتمع، أمر مفطور عليه الناس، لا فرق بينهم في ذلك وبين بعض الكائنات الحية؛ فكما أن صلاح البهائم يقتضي أن يكون لها رئيس متبوع، فالبشر أولى بذلك لتحقيق النظام والأمن، كما بينا سابقا[6].

وهكذا يؤكّد الجاحظ على الحاجة الطبيعية إلى الرئيس ويعلل ضرورة وجود حاكم في المجتمع برد ذلك إلى الضرورة الطبيعية، وبهذا يكون قد أرجع السياسة إلى المبدأ الطبيعي، **وهذه واقعية سياسية، والواقعية السياسية هي إحدى سمات العقلانية،** لأن "العقلانية في

---

[1] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٢٩٢-٢٩٤.

[2] - يعد د. جميل جبر الجاحظ مروجا للدولة التيوقراطية، فيقول: "المفهوم التيوقراطي (أي انبثاق السلطة من ا في المجتمع) للمجتمع الإسلامي جعل للشريعة أن تسوس علاقات الناس وتدبر شؤون عيشهم. وقد انعكست هذه الأمور في آثار أبي عثمان انعكاسا بارزا فإذا الحس الديني يكاد لا يغرب عن أي أثر من آثاره". [جبر (جميل)، الجاحظ في حياته وأدبه وفكره، (بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر). ص.١١٩].

[3] - **الأصم:** هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان، ذكره القاضي عبد الجبار في كتابه: فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، ورتّبه في الطبقة السادسة، وذكر أنه كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم، وكان جليل القدر يكاتبه السلطان. نقم عليه المعتزلة لنفيه الأعراض وازوراره عن علي (ض). [انظر؛ البلخي (أبو القاسم)، وآخران، المصدر السابق، ص.٢٦٧].

[4] - **هشام بن عمرو الفوطي:** ذكره القاضي عبد الجبار في كتابه: فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، ورتّبه في الطبقة السادسة، وذكر أنه كان عظيم القدر عند العامة والخاصة، كان إذا دخل على المأمون يتحرك له حتى يكاد يقوم، فهو أحد الأجلّة في الكلام والمناظرة والقصص، وله أقوال دقيقة في الفروع. [انظر؛ المصدر نفسه، ص.٢٧٢].

[5] - عمارة (محمد)، المعتزلة وأصول الحكم، ص.١٠.

[6] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٣١٦-٣١٧.

السياسة هي "الواقعية السياسية" التي تستجيب لمطالب العقل بانطلاقها من الواقع إلـى الهـدف، وليس العكس"[1].

ونجد الجاحظ قد انطلق أيضا من واقع الطبيعة البشرية، ليجيب عن التساؤل: لم يوجد الظلم بين الناس؟ فوجد بأن الأنانية والحرص اللذين في طبيعة البشر هما سببا الظلم. ولذلك احتاج الناس إلى سلطة تمنع التظالم. وفي ذلك يقول: "ويتظالم الناس فيما بينهم بالشره والحرص المركب في أخلاقهم، فلذلك احتاجوا إلى الحكام"[2]. أي أن الحاجة إلى هؤلاء الحكّام ضرورة طبيعية. والجاحظ يريد أن يقول هنا أن التظالم مستمر الوجود لأنه من طبيعة البشر، وبالتالي فإن منع التظالم حاجة دائمة، وضرورة القيام بالعدل ضرورة دائمة ومستمرة لا تنتهي، ولأن الإمامة هي التي تقوم بمنع التظالم وإقامة العدل ـ كما رأينا ـ فهذا يعني أن وجه الحاجة إلى الإمام وجه دائم، فلا ينبغي أن يخلو زمان من السلطة الحاكمة بدعوى زوال مهامها.

والجاحظ بهذا يعارض ما ذهب إليه الأصم والفوطي من أن الإمامة "لا تجب إذا تناصف الناس وتكافوا عن التظالم"[3]. كما يعارض ما ستذهب إليه الماركسية حديثا من "أن انتفاء التمايز الطبقي وإلغاء الطبقات وتحقّق المساواة.. سيتبعها إلغاء "الدولة" بعد أن تمر سلطتها بفترة من "الذبول" يستعيض الناس فيها عنها بمؤسسات اجتماعية يشاركون من خلالها، مباشرة وبأنفسهم، في تصريف الأمور العامة والمصالح العمومية.."[4].

خامسا ـ السلطة عقل المجتمع:

لا يمكن ـ إذن ـ الإستغناء عن السلطة الحاكمة، كما قالـت بـذلك الماركـسية حـديثا، فالسلطة الحاكمة ـ عند الجاحظ ـ هي بالنسبة إلى المجتمع كالعقل بالنسبة إلى النفس، والمتأمل في آثار الجاحظ يكتشف أنه كان يقابل بين أمرين: بين السلطة الحاكمة ومعها العقل من جهـة، وبين الظاهرة الإجتماعية التي هي النزوع إلى الشر والتظالم ومعها طباع الإنسان التي تعبر في مجموعها عن **الشهوة**[5] من جهة أخرى، أي أنه كان يوازي بين العقل والسلطة الحاكمة.

ومما يدلّ على هذه الموازاة؛ النقاط التالية:

---

[1] - جاد الكريم الجباعي، "ياسين الحافظ وعقلانية السياسة"، عنوان المقال على صفحات الأنترنت:
http://hem.bredband.net/b١٥٣٩٤٨/articel٣٦.htm

[2] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.١٠٣.

[3] - عمارة (محمد)، المعتزلة وأصول الحكم، ص.١٤.

[4] - المرجع نفسه، ص.١١.

[5] - سبق أن أشرنا إلى المقابلة التي يعقدها الجاحظ بين "العقل" و"الشهوة". [انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٧٤-٢٧٥].

* فكما أن العقل يكافح من أجل أن يسود على باقي الطبائع كما رأينا[1]؛ فكـذلك الـسلطة تكافح من أجل أن تتغلب القوة العاقلة في الإنسان على باقي الطبائع، وتعمل على جعله مواطنـا حرا مدركا ما عليه من واجبات وما لـه من حقوق. وفي ذلك يقول الجاحظ: "وقد يكون الرجل معروفا بالنزق مذكورا بالطيش مستهاما بإظهار الصولة، حتى يتحامى كلامه الصديق ويداريـه الجليس ويترك مجاراته[2] الكريم، للذي يعرفون من شدته وبوادر حدته وشـدة تـسرعه والتهابـه وكثرة فلتاته، ثم لا يلبث أن **يحضر الوالي الصليب والرجل المنيع** فيلفى ذليلا خاضعا أو حليمـا وقورا أو أديبا رفيقا أو صبورا محتسبا. وقد نجده يجهل على خصمه، ويستطيل على منازعـه، ويهم بتناوله والغدر به، فإذا عرف له حماة تكفيه ورجالا تحميه وجاها يمنعه ومالا يصول بـه، طأمن له من شخصه، وألان له من جانبه وسكن من حركته وأطفأ نار غضبه "[3].

فالسلطة الحاكمة ـ إذن ـ لها القدرة التي تعمل بها على إخماد الأهواء وإحياء العقول، بل إن الحاكم ليحجر على الأخرق والسفيه الطائش؛ ولا أدل على ذلك من قوله: " أو ما رأيته كيف يخرق في ماله ويسرع فيما أثـلات[4] لـه رجاله وشدت لـه أوائله من غير أن يـرى للعـوض وجها وللخاف سببا في عاجل دينه ولا آجل دنياه حتى يكون والي المسلمين هو الذي يحجر عليه ليكون مضض الحجر وذلّ الحظر وغلاظة الجفوة واللقب القبيح وتسليط الأشكال مادة للذي معـه من معرفته وبقية عقله "[5].

والسلطة إنما تستطيع ذلك بفضل ما لديها في حوزتها من أنواع القمع كـالحبس الطويـل والتغريب عن الوطن وغير ذلك مما ذكرناه سابقا[6] من أنواع القمع التي بها تعدل السلطةُ الحاكمةُ الطبائع وتسوي التركيب.

* وإذا كان العقل يواجه في صراعه الطبائع؛ فإن السلطة تواجه في صـراعها الأشـرار الذين يسيئون إلى الناس، لاسيما وأن أكثر أفراد المجتمع من العوام الـذين يتـصفون بالإنقيـاد للشهوات[7]. فتعمل السلطة على إخماد الأهواء وكبتها في هؤلاء الأشرار، وتسعى إلـى مـساعدة العقل الذي يكون عادة مغلوبا على أمره في الشباب، وفي ذوي الغنى، وفـي أصـحاب الجـاه والقدرة والصولة. ويعلّل الجاحظ ـ كعادته ـ هذه القدرة بردها إلى الطباع، فمن طبيعة الإنسان

---

[1] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.١٨٣.

[2] - في الأصل: **مجازاته**، بحرف الزاي، وهو خطأ مطبعي والصواب على ما نظن ما أثبتنا.

[3] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٩٥.

[4] - " تأثّـل مالا: اكتسبه واتخذه وثمره. وأثل ماله: زكاه ". [ابن منظور، المصدر السابق،ج١١، ص.٩].

[5] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص ص.١٩٤-١٩٥.

[6] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٨٢.

[7] - وفي ذلك يقول الجاحظ: "رأينا طبائع الناس وشهواتهم من شأنها التقلب إلى هلكتهم وفـساد ديـنهم وذهـاب دنياهم وإن كانت العامة أسرع إلى ذلك من الخاصة إذ لا تنفك طبائعهم من حملهم على ما يـرديهم". [الجـاحظ، الرسائل الكلامية، ص.١٩٤].

الخوف، ومن طبيعة الخوف أن يميت الشهوات ويكبح النوازع، ويحدث في الطبائع تعديلا يبطل تسلطها على العقول. والمقصود بالخوف هنا النفوذ الذي تتمتّع به السلطة الحاكمة، والهيبة التي تحدث في نفوس الأشرار خوفا. وفي ذلك كله يقول الجاحظ: "أو ما علمت أن الخوف يطرد السكر ويميت الشهوة ويطفئ الغضب ويحطّ الكبر ويذكّر بالعاقبة **ويساعد العقل** ويعاون الرأي وينبت الحيلة ويبعث على الروية حتى يعتدل به تركيب من كان مغلوبا على عقله ممنوعا من رأيه بسكر الشباب وبسكر الغنى وإهمال الأمر وثقة العز وبأو القدرة.."[1].

* وإذا كان العقل - وهو طبع - ميز من بين جميع الطبائع ليقود النفس ويسوسها، يحتكم إليه ويلقى إليه بزمام الأمور[2] - كما يقول الجاحظ - فإن السلطة الحاكمة - وهي التي تقود المجتمع - ينبغي أن تكون في رأي الجاحظ حكيمة رشيدة فاضلة ممثلة في شخص الإمام، لذا يقول الجاحظ: "اعلم أن أعقل الناس السلطان"[3]، وهذا الإمام يتولى إقامته الخواص الذين هم النخبة من الأمة، كما رأينا. ونلمس هنا التأثر بأفلاطون الذي قسم النفس إلى ثلاث قوى وجعلها موازية لثلاث طبقات من المجتمع، حيث يقابل القوة العاقلة من النفس بالسلطة الحاكمة في المجتمع، مجسدة في شخص الحاكم الفيلسوف.

وهكذا يجعل الجاحظ السلطة الحاكمة في وئام مع العقل، ويجعل مهامها في خدمة العقل. وهذا **التكامل والتناغم** الذي يراه الجاحظ بين السلطة الحاكمة والعقل؛ هو مظهر آخر من مظاهر **العقلانية في فكره السياسي**.

سادسا - التنظيم الفكري السياسي الجاحظي قائم على الحضارة بدل العصبية:

إن التنظيم الفكري السياسي الذي نادى به الجاحظ؛ تنظيم مبني على الفكر القومي القائم على الحضارة، ينبذ العصبية القبلية والتعصب الشعوبي، ومما يدلّ على ذلك؛ كثرة ما ألّف الجاحظ من الكتب والرسائل التي تشيد بكلّ الأجناس التي تتألّف منها الأمة الإسلامية، فمن تلك الرسائل والكتب:

* كتابه في "مناقب الأتراك وعامة جند الخلافة"، وهو كتاب كان الجاحظ يريد تقديمه إلى الخليفة العباسي المعتصم با ، ولكنه لم يصل إليه لأسباب لم يذكرها الجاحظ واكتفى بذكر أن هذه الأسباب يطول شرحها على حد تعبيره[4]. ثم أعاد الجاحظ النظر في هذا الكتاب وقدمه إلى

---

[1] - المصدر نفسه، ص.١٩٥.

[2] - انظر؛ الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ج١، ص ص.٧٣. سبق أن أشرنا إلى النص الذي يجعل فيه الجاحظ العقل حكما يلقى إليه بزمام الأمور. [انظر؛ بحثنا هذا، ص.٢٨٢].

[3] - الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص.٢٠٩.

[4] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٤٩١.

"الفتح بن خاقان"[1]. ودعا الجاحظ في هذا الكتاب إلى وحدة الأجناس والعناصر وأشاد فيه بالأتراك ونوه ببطولتهم. وهذا الكتاب "نستطيع أن نرى فيه نوعا من الإستجابة لرغبة الدولة في معالجـة هذه المسألة الخطيرة. وتهدئة روح الفتنة التي أخذت تتسلل بين الجند"[2]. وهكذا "تهيأ للجـاحظ أن يكون ضرورة من ضرورات الدولة.. وساهم بأدبه وعلمه وقدرته الكلامية فـي تنـاول بعـض المسائل التي كانت تعنيها وتشغل بالها"[3]، كالتوفيق بين الجند، ورد دسائس النصارى.

* وكذلك كتابه في "فخر السودان على البيضان"، فهو يشبه الكتاب الـسابق مـن حيـث الموضوع؛ فإن كان الجاحظ في كتاب "مناقب الترك" يعدد مفاخر العرق الأبيض من خراسانيين وعرب وأتراك وأبناء وموال[4]؛ فإنه في هذا الكتاب يعدد مفاخر العرق الأسود. وهدف الجـاحظ من هذا الكتاب أيضا الدعوة إلى وحدة الأجناس والعناصر التي تتكون منهـا الدولـة العباسـية، والعمل على التقريب بين الشعب العربي ومختلف الشعوب، واستئصال الأحقاد والضغائن للعيش في وئام وسلام. وإن كان الجاحظ في الكتاب السابق قد لجأ إلى إبراز المقدرة القتاليـة للأتـراك إشارة منه إلى ضرورة قوتهم الدفاعية كجند للدولة العباسية؛ فإنه في هذا الكتاب - إلى جانـب إبرازه للمقدرة القتالية[5] - راح يقضي على النعرة الشعوبية العنصرية المبنيـة علـى الفـروق اللونية، بتفسيره اختلاف ألوان البشر تفسيرا طبيعيا محضا، فلا فضل للون على آخر، إنما هـي البيئة تفعل ذلك بأبدان أهلها، وفي ذلك يقول على لسان السودان: "إن ا تعالى لم يجعلنا سـودا تشويها بخلقنا، ولكن البلد فعل ذلك بنا.."[6].

وإن كان الجاحظ في الكتابين السابقين يدعو إلى وحدة الأجناس التي تتألف منهـا الأمـة الإسلامية؛ فإنه في كتب ورسائل أخرى كان ينبذ العصبية وينتقد كل من يـدعو إلـى العـصبية القبلية والفرقة، كما فعل مع **دعاة الشعوبية**، و**دعاة الحزبية الضيقة**.

---

[1] - **الفتح بن خاقان**: تركي الأصل، كان من أكبر الرجال في بلاط الخليفة ووزير المتوكّل العباسـي والغالـب عليه في مهمات أموره، عرف بأدبه وشاعريته، من مؤلفاته: كتاب أخلاق الملوك، وكتاب الروضـة والزهـر، وكتاب الصيد والجارح. قتل مع المتوكل سنة ٢٤٧هـ. [انظر؛ كتابجي (زكريا)، الترك في مؤلّفـات الجـاحظ، (بيروت: دار الثقافة، دون تاريخ). ص.١٣٢ ؛ وانظر أيضا؛ الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٤٥].

[2] - الحاجري (طه)، المرجع السابق، ص.٣٧٣.

[3] - المرجع نفسه، ص.٢٥٩.

[4] - **المولّدون**: شعب تولّد من عرقين مختلفين كالموالي **والأبناء**. فأما **الموالي** فأصبحوا عربا بالولاء للعـرب، **والأبناء** "في الأصل جمع ابن. ويقال لأولاد فارس الأبناء، وهم الذين أرسلهم كسرى مع سيف بن ذي يزن لما جاء يستنجده على الحبشة فنصروه، وملكوا اليمن وتديروها وتزوجوا في العرب فقيل لأولادهم الأبنـاء وغلـب عليهم هذا الاسم لأن أمهاتهم من غير جنس آبائهم" . [ابن منظور، المصدر السابق، ج١٤، ص.٩١] .

[5] - وفي ذلك يقول: "وهم شجعاء أشداء الأبدان أسخياء، وهذه خصال الشرف". [الجاحظ، الرسـائل الـسياسية، ص.٥٣٩].

[6] - المصدر نفسه، ص.٥٥٤.

فأما رد الجاحظ على **دعاة الشعوبية**؛ فيتجلى في كتاب له مفقود سماه **كتاب الـشعوبية**[1]. كما يتجلى هذا الرد أيضا في كتاب "**البيان والتبيين**" بإبرازه الإعجاز البياني في القـرآن وفـي خطب الرسول (ص) الذي بهر جميع البلغاء ردا على الطاعنين في العرب من الشعوبيين.

وإن كان الجاحظ في حديثه عن الشعوبية والتعصب القومي صريحا أحيانـا؛ فإنـه كـان يتحدث أيضا في كثير من كتبه ورسائله ولكن بطريقة ضمنية رمزية. فليس **كتاب البخلاء** الـذي يشيد فيه بالكرم العربي سوى رد لأباطيل الشعوبية. وهذا **كتاب الحيوان** يبين فيه الجاحظ كيـف "صار التعصب لصنوف الحيوان المختلفة مظهرا طبيعيا من مظاهر العصبية (...) الأمـر بـين البعير والفيل أصبح مظهرا من مظاهر الخصومة بين النزعة العربية والنزعة الشعوبية، وبـذلك جاءت هذه المناظرة التي عقدها الجاحظ بينهما[2]. وربما أخذ المتكلمـون بنـصيبهم فـي هـذه المناظرة، كما نرى من شأنهم في المناظرة بين الفأر والسنور[3] (...) ومن هذا القبيل عندنا هـذه المناظرة الطويلة .. بين الكلب والديك[4] (...) فليس الأصل في العناية بهذين النوعين من الحيوان عند المتكلّمين إلا هذا الذي ذكرنا من الإعتبار الديني المتصل بالشعوبية، لأن أحدهما كان يضاف إلى العرب والآخر كان يضاف إلى العجم، **فالعرب** كانوا في نظر الفرس قوما جفاة غلاظا رعاة إبل وغنم، الكلب أصدق أصدقائهم وألصق صاحب بهم وأعز رفيق لديهم وهو ما هو ضعةَ شأن وهوان منزلة وخبثا ولؤما وقذرا ودناءة. **والفُرس** في نظر العرب كانوا قوما أنباطـا أصـحاب قرية قد أخذتهم طبيعة حياتهم بالإستكانة والذلّة فلا كرم ولا نجدة ولا أريحية، كلّ ما لهم الدجاج والديكة، تمثّل ضعفهم، وتبرز بخلهم وضيق حياتهم"[5].

وأما رد الجاحظ على **دعاة الحزبية الضيقة**؛ فيتجلى في كثير من كتبه ورسائله، ومما يدلّ على ذلك؛ الظاهرة التي سبق الحديث عنها[6]، حيث لجأ الجاحظ إلى الإنتصار لجميـع الأحـزاب السياسية رغم تعارضها، ورغم مخالفة مذهبه لمذهبها؛ وقلنا أن هدفه من ذلك هو إبطالها جميعا، والكفاح "في سبيل دولة يحلّ فيها الفكر القومي القائم على الحـضارة محـلّ العـصبية القبليـة والتعصب الشعوبي، ويسود فيها العقل على الخرافة ويتقدم على غيره من الأدلة وسبل الإستدلال ويصبح فيها "أهل الإختيار" الذين يكونون "الرأي العام المستنير" هم سند الدولة وقوتها وهم كذلك الرقباء عليها والمحاسبون لها.."[7].

---

[1] - الجاحظ، البخلاء، ص.٣٣١.

[2] - انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص.٢١٣ وما بعدها.

[3] - انظر؛ المصدر نفسه، ج٤، ص ص.٢٩٨-٣٠٠.

[4] - انظر؛ المصدر نفسه، ج١، ص.١٩٠ ؛ ٢١٥ ؛ ٣٥٧ ؛ ٣٦٦ ؛ ٣٧٣-٣٧٧.

[5] - الحاجري (طه)، المرجع السابق، ص.٤٠٢-٤٠٤.

[6] - انظر؛ بحثنا هذا، ص.٣٠٦-٣٠٧.

[7] - عمارة (محمد)، المعتزلة والثورة، ص.١٢٨.

والجاحظ إذ يرفض العصبية القبلية والتعصب الشعوبي؛ يحدد بدل ذلك **مقومـات** ينبغـي على كل الأجناس التي تتألّف منها الأمة الإسلامية الإلتفاف حولها، وهذه المقومات هي: **الـوطن واللغة والمعتقد والأعراف والعادات والتقاليد** يذكرها الجاحظ في قوله: "إن العرب لمـا كانـت واحدة فاستووا في **التربة** (= الوطن) وفي **اللغة**، **والشمائل والهمة، وفي الأَنَف والحمية، وفـي الأخلاق والسجية**، فسبكوا سبكا واحدا، وأُفرغوا إفراغا واحدا، وكان القالب واحـدا، تـشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط، وحين صار ذلك أشد تشابها في باب الأعم والأخص وفي باب الوفاق والمباينة من بعض ذوي الأرحام، جرى عليهم حكم الإتفاق في الحسب، وصارت هذه الأسـباب ولادة أخرى حتى تناكحوا عليها، وتصاهروا من أجلها.."[1].

ويقول في مكان آخر مشيرا إلى قوة **المعتقد** كمقوم من مقومات الوحدة: "قد علمنا أن العلّة التي عمت الخوارج بالنجدة استواء حالاتهم في **الديانة**، واعتقادهم أن القتال ديـن، لأننـا حـين وجدنا السجستاني والخراساني والجزري واليمامي والمغربي والعماني، والأزرقي منهم والنجدي والإباضي والصفري، والمولى والعربي، والعجمي والأعرابـي، والعبيـد والنـساء، والحائـك والفلاح، كلّهم يقاتل مع اختلاف الأنساب وتباين البلدان - علمنا أن الديانة هي التي سوت بينهم، ووفّقت بينهم في ذلك "[2]، فالمعتقد بإمكانه أن يوحد عرقيات متعددة.

ويضرب الجاحظ على هذه المقومات أمثلة تبين أهميتها، وأنها تقوم مقام النسب والقرابـة بل إنها أكثر أهمية من القرابة والنسب؛ فيقول: "وامتنعت عدنان قاطبة من مناكحة بني إسـحاق وهو أخو إسماعيل، وجادوا بذلك في جميع الدهر لبني قحطان - وهو ابن عابر - ففي إجمـاع الفريقين على التناكح والمصاهرة، ومنعهما من ذلك جميع الأمم: ككسرى فمن دونه، دليل على أن النسب عندهم متّفق، وأن هذه المعاني (=مقومات الوحدة) قد قامت عندهم مقام الولادة والأرحـام الماسة"[3].

ولقد تنبه أحد الباحثين المعاصرين إلى مسألة الفكر القومي لدى الجاحظ، فقال فـي هـذا الشأن: "في مقدمة القضايا الجوهرية التي تمثل المعيار في فكر الجاحظ القومي ما دعا إليه مـن التخلي عن "العرق والدم والنسب" كمعيار للإتفاق والإخـتلاف .. ذلـك أن المعـايير الحقيقيـة والجديرة بالإعتماد هي تلك المؤسسة على الحضارة والثقافة والعادات والتقاليد واللغة والأعراف .. فالذين يتحدون في هذه السمات يؤلفون كلا واحدا ومتحدا، حتى ولو كانت أصـولهم العرقيـة مختلفة ومتعددة .. كما أن الذين يختلفون في هذه السمات لن يؤلّفوا كلا قوميا واحدا، حتى ولـو اتحدت أنسابهم في التاريخ.. ولقد ضرب الجاحظ لذلك الأمثال من الواقع والتـاريخ .. فـالعرب العدنانيون - أبناء إسماعيل بن إبراهيم الخليل - هم أبناء عمومة العبرانيين - أبناء إسحاق بن

---

[1] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٤٧٧.

[2] - المصدر نفسه، ص.٤٩٩.

[3] - المصدر نفسه، ص.٤٧٧.

إبراهيم ـ لكنهم قد أصبحوا أمتين ـ رغم اتحاد النسب ـ لإختلاف العادات واللغة والتقاليد والشمائل والأعراف .. على حين أصبح العدنانيون يؤلّفون مع العرب القحطانيين ـ عرب اليمن والجنوب ـ أمة واحدة ـ لاتحاد السمات القومية ـ رغم اختلاف العرق والنسب"[1].

ويجعل محمد عمارة الجاحظ أول مفكّري العرب القوميين، فيقول: "وبعد أن فصل الجاحظ في هذه المعايير والسمات القومية، حتى صارت صياغاته لها بمثابة **بواكير الفكر القومي العربي**، شرع يطبقها على الطوائف والجماعات التي أصبحت "عربا" بالحضارة والولاء للحضارة العربية الإسلامية، وخلص إلى أنها قد غدت، تكون كلا واحدا، وجماعة واحدة، رغم اختلاف الأصول والمواريث .. **فحق لهذا الرائد العملاق أن يأخذ مكانه أيضا، بين ـ بل في طليعة ـ مفكّرينا القوميين** "[2].

وهكذا نخلص إلى أن الجاحظ بفكره القومي هذا قد حقّق **العقلانية في السياسة**، وذلك لأن "العقلانية في السياسة .. مسعى من أجل مطابقة مفهوم الفرد الاجتماعي ومفهوم المواطن، بوصفه عضواً في المجتمع المدني وعضواً في الدولة بالتلازم الضروري، مسعى من أجل صيرورة الفرد الاجتماعي مواطناً، (...) فالسياسة العقلانية هي التي تنطلق من وحدة المجتمع.. ومن وحدة الأمة.. وتنطلق بالتالي من النفع العام والمصلحة الوطنية ـ القومية المشتركة التي تتقاطع فيها المصالح الخاصة والفردية، وتجد فيها ميدان تحققها الواقعي"[3].

والجاحظ قد دعا لتحقيق وحدة المجتمع ووحدة الأمة، بل يعد أولّ مفكّر أشار إلى وحدة العرب القومية، لاسيما وأن عصره كان غنيا بأجناسه المختلفة، ورسالة "مناقب الترك" كافية للتدليل على هذه الدعوة إلى القومية العربية الإسلامية التي دعا إلى تحقيقها في عهدي خلافة المعتصم والمتوكّل، لأن غرض الرسالة هو الألفة بين قلوب أبناء الشعوب التي تشكّل الدولة العباسية وهي: العرب والفرس والأتراك والسودان، إضافة إلى المولّدين أي الموالي والأبناء. وكأن الجاحظ ـ بهذا ـ أحد مفكّري العصر الحديث لأن "أهم تظاهرات العقلانية، في التاريخ الحديث، هي روح المواطنة التي تتجاوز جميع الانتماءات ما قبل الوطنية، أو ما قبل القومية"[4].

لذا فسياسة الجاحظ **سياسة عقلانية**، تدعو إلى الوحدة وتنبذ الفرقة والتشتت، ولا أدلّ على ذلك من قوله: "قد قلنا في مناقب جميع الأصناف بجمل ما انتهى إلينا وبلغه علمنا؛ فإن وقع ذلك بالموفقة فبتوفيق ا وصنعه، وإن قصر دون ذلك فالذي قصر بنا نقصان علمنا، وقلّة حفظنا وسماعنا. فأما حسن النية، والذي نضمر من المحبة والإجتهاد في **القربة**، فإنا لا نرجع في ذلك إلى أنفسنا بلائمة (...) ولو كان هذا الكتاب من كتب المناقضات، وكتب المسائل والجوابات،

[1] - عمارة (محمد)، التراث في ضوء العقل، ص.٢٦٣.

[2] - المرجع نفسه، ص.٢٦٣.

[3] - جاد الكريم الجباعي، المرجع السابق. صفحة الأنترنت نفسها.

[4] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وكان كلّ صنف من هذه الأصناف يريد الإستقصاء على صاحبه، ويكون غايته إظهـار فـضل نفسه وإن لم يصل إلى ذلك إلا بإظهار نقص أخيه ووليه؛ لكان كتابا كبيرا (...) ولكنّا رأينـا أن القليل الذي **يجمع** خير من الكثير الذي **يفرق**. ونحن نعوذ با من هذا المذهب.."[1].

وهكذا فقد تعوذ الجاحظ من المذهب الذي يدعو إلى الفرقة، ومن المذهب الذي يقوم علـى المصلحة الخاصة على حساب المصلحة العامة؛ فتأكّدت السياسة العقلانية لديه، لأن "الـسياسات الفئوية طبقية كانت أم حزبية، أم عشائرية أم مذهبية التي تحل الخاص محل العام هي سياسات لا عقلانية؛ وإذ تقوم هذه السياسات على المنفعة الخاصة الجزئية، الفئوية، فإنها لا تلغي المـصلحة العامة الوطنية ـ القومية فقط، بل تلغي ذاتها أيضاً وهذا أساس لا عقلانيتها"[2].

ومجمل القول:

إن فكر الجاحظ السياسي، لا يقلّ عقلانية عن باقي نواحي تفكيره الأخرى، ولقد حـصرنا المظاهر التي تتجلى فيها السياسة العقلانية عنده في:

ـ عده السياسة علما، له أصوله ومبادئه.

ـ قوله بوجوب الإمامة عقلا لا شرعا، قوله بوجوبها على الخالق لا الخلـق، لأنهـا أمـر دنيوي لا أخروي، تتعلّق بالمنافع والمضار لا تتعلّق بالتكليف، والوجوب العقلي يقضي بوجـوب قيامها بمصالح الدنيا التي تتمثل في تنظيم المجتمع، وحماية الأفراد ومنع التظالم، وإقامة العدل.

ـ رأيه في طبيعة السلطة، وأنها ذات طبيعة مدنية واجتماعية، وليست ذات طبيعة دينيـة، وبذلك يكون الجاحظ معارضا ما نسميه اليوم: الحكم بالحقّ الإلهي أو القول بالدولة الدينية.

ـ إيمانه بالواقعية السياسية التي هي إحدى سمات العقلانية، والواقعية السياسية تتجلى عند الجاحظ في انطلاقه من واقع الطبيعة البشرية لتأكيد الحاجة الطبيعية إلى الرئيس، وفي تبرير الحاجة الدائمة والمستمرة للإمامة، باستمرار وجود الظلم الذي هو طبيعة بشرية. ومما يدلّ على هذه الواقعية أيضا: قوله بالتسليم بإمامة المفضول مع وجود الفاضل، درءا للفتنة؛ وقوله بوجوب إقامة إمام واحد، منعا للنزاع واقتسام السلطة؛ وقوله بإقامة الإمام من طرف الخاصة في حدود الإمكان.

ـ جعله السلطة الحاكمة في وئام مع العقل، وجعله مهامها في خدمة العقل.

ـ دعوته إلى الفكر القومي الإسلامي، ووحدة العـرب القوميـة المبنيـة علـى مقومـات موضوعية، تتجاوز اعتبارات القرابة والنسب. وتحقّق روح المواطنـة التـي تتجـاوز جميـع الإنتماءات التي تزخر بها الدولة العباسية.

---

[1] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٥١٩.

[2] - جاد الكريم الجباعي، المرجع السابق، صفحة الأنترنت نفسها.

خاتمة

لقد وعدنا في المقدمة أن نتناول النزعة العقلية عند الجاحظ، وأن نبـين أن هـذه النزعـة تسري في كل ما أنتجه من أفكار وفي كل ما آمن به من مواقف. وها نحن نعلـن حـصيلة مـا وعدنا القيام به، وذلك على المستويين: المستوى المنهجي، ومستوى النتائج الموضوعية.

** **أولا: على المستوى المنهجي.**

ونعلن هنا حصيلة ما وصلنا إليه في الجانب المنهجي من فكر الجاحظ.

* فقد تأكدت أصالته في صياغته لمقولاته الفكرية في مختلـف النـواحي علـى طريقـة استدلالية ذات طابع إسلامي؛ فهو في أكثر مواضع كتبه ورسائله يستخدم قياس "الغائـب علـى الشاهد"، أو بتعبيره هو: "شاهد عيان يدل على غائب"؛ أي انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر ومن المعلول إلى العلّة، فالعقل هنا؛ يعرف بطريقة الإستقراء الذي يعني، تعميم الحكم المتوصل إليـه من الحالات الحاضرة القابلة للمشاهدة أي الملاحظة، على الحالات المشابهة حتى ولـو كانـت غائبة تتعذر ملاحظتها، فبقدر معرفة العقل – مثلا – لأمور الدنيا التي هي "شاهدة" يعرف قياسا عليها أمور الآخرة التي هي "غائبة"، وبقدر جهله للأولى يترتب عنه جهله للثانية.

والجاحظ قد استخدم هذه الطريقة الإستقرائية في دراسة العالم الطبيعـي؛ وتتجلـى هـذه الطريقة أكثر مما تتجلى؛ في كتابه "الحيوان" الذي ألّفه تكريسا لمبدأ "قياس الغائب على الشاهد"، حيث ضم دعوة إلى التجريب قديمة قدم الكتاب، لما يشتمل عليه من اختبارات وملاحظات سواء ما كان منها من عمله نفسه، أو ما كان منها من مشاهدات وملاحظات غيره وتجارب معاصريه أو سابقيه. لذا يمكن عـد هذا الكتاب أول ثورة على منطق "أرسطو"، كان من نتيجتهـا نـشوء منطق جديد هو المنطق الحديث، فلقد أدرك الجاحظ أن الواقع الطبيعي يجب أن يعـرف بمـنهج آخر هو "العيان"، وأدرك إفلاس منهج "القياس" في معرفة هذا الواقع، ولا ينفع في هذا المجال إلا العيان والتجربة، وشعاره الذي يرفعه دائما في كل مناسبة يلاحظ فيها استعمال من سـبقه مـن المفكرين للقياس في بحث الطبيعة؛ قوله: "وهذا مما لا يعلمه الناس بالقيـاس، ولا يعرفونـه إلا بالعيان الظاهر، والخبر المتظاهر". أو شعاره الآخر القائل: "إنه ليس يشفيني إلا المعاينة ".

ومن التجارب التي يبدو أن الجاحظ قد طبق فيها المنهج التجريبي مما يدل على أنه اهتدى إليه قبل "فرنسيس بيكون"؛ التجربة التي أجريت على أعين الأفاعى فتبين أن الضوء ينبعث منها في الظلام؛ فقد توفرت في هذه التجربة **خطوات المنهج التجريبي**: من **ملاحظة** دقيقة للظـاهرة، وبناء **فرض** أولي، فـ**تحقق** من الفرض، و**تكرار** هذا التحقق حتى **تبين بطـلان** هـذا الفـرض، **فافتراض جديد**، ولجوء إلى **طريقة الحذف** (حذف رأس الأفعى) للتحقـق، **فاكتـشاف الحقيقـة** والوصول إلى نتيجة، ثم تدعيم هذه الحقيقة **بالسماع**، ثم **تعميم** هذه النتيجة على ظواهر أخـرى

تشترك مع الظاهرة المدروسة في الخصائص؛ فبعد أن تأكّد الجاحظ من أن عيون الأفاعى تضيئ ليلا؛ حاول الإحاطة بالعيون التي تضيئ ليلا كأنها المصابيح، فذكر منها عيون الأسود والنمور، والسنانير والأفاعي.

وغير هذه التجربة هناك تجارب كثيرة مبثوثة في كتاب "الحيوان"، كالتجربة التي أجريـت في **موضوع الذكاء** على توأم صقلبي، وكالتجارب التي قام بها "النظام" علـى الحيـوان، مثـل تجربته الشهيرة في إسكار الحيوان، وتجربته على الظليم الذي كان يبتلع كل ما يلقى إليـه مـن أجسام ملتهبة، وعقده العزم على تشريحه لتتبع مصير الأجسام التي كانت تلقى إليه؛ وكالتجربـة التي أجراها صديق للجاحظ على كلب حيث "أغلق دونه الباب في الوقت الذي كان طباخه يرجع فيه من السوق ومعه اللحم، ثم أحد سكينا بسكين، فنبح الكلب وقلق، ورام فـتح البـاب"، وهـي تجربة تذكرنا بتجارب "بافلوف Pavlov" إلى حد بعيد. وغير ذلك من تجاربه أو تجارب غيره.

وكما استعمل الجاحظ "الإستقراء" في أبحاثه الطبيعية، استعمله أيضا في أبحاثه الإجتماعية فهو إذا عرضت له مسألة من المسائل، راح يتأملها ويلاحظ ما يتصل بها وما يصدر عنها وما يحيط بها، ويجمع الملاحظات عن طريق التجربة والسماع والعيان ثم يستنبط أحكامه. ومن الأمثلة **على بحوثه الإجتماعية التي طبق فيها هذا المنهج، دراسته لنسبة السودان في بلاد العرب، حيـث كان "يعتمد في ذلك الطرق الإحصائية وهي وسيلة هامة من وسائل الإستقراء في علم الإجتماع".**

وكذلك استعمل الجاحظ الإستقراء بصورة ناجحة في بحثه موضوع الجمال اللغوي "فـراح يدرس اللغة من حيث الصيغ والتراكيب والألفاظ والحروف وعلاقة ذلك بالجمال فأرسـى بـذلك أسس فلسفة الجمال اللغوي التي أطلق عليها اسم "البيان". وقد بلغت به الثقة بالنفس حـدا جعلـه يقرر مثلا أنه أحصى أنواع الدلالات فوجدها خمسا لا تزيد ولا تنقص هـي اللفـظ والإشـارة والحال والعقد (أي الحساب والعد) والخط".

وفي ظاهرة "قياس الغائب على الشاهد" نسجل نقطة ضعف في حق المعتزلـة والجـاحظ معهم؛ فهم قد أفرطوا في قياس الغائب على الشاهد، فأخضعوا ا تعالى لقوانين هذا العالم؛ فقـد ألزموا ا - مثلا - بالعدل كما يتصوره الإنسان، وكما هو نظام دنيوي، وقد فرضـوا العينيـة والغيرية والزمانية والمكانية والسببية والمسببية ونحوها قوانين لازمة لكل موجود. في حين أنها قوانين إنسانية ولسنا نستطيع القول بأنها تنطبق على غير عالمنا أو لا تنطبق.

إلا أنه لا يفوتنا أن ننبه في ظاهرة "قياس الغائب على الشاهد"؛ إلى أن فكر المعتزلة عامة، وفكر الجاحظ خاصة؛ لم يتنكّر للواقع المادي (العالم المشاهد)، وأن الأفكار والنظريات والمفاهيم المعتزلية، إنما تقوم على الإعتراف، بالوجود الموضوعي لعالمنا المادي، الأمر الـذي جعلهـم يتوصلون إلى نتائج علمية باهرة، فقد أسفرت دراسة الجاحظ للطبيعة عن نتائج وكشوفات تثيـر الدهشة ويخيل إلينا - لأصالتها - أن الجاحظ من أحد علماء العصر الحديث، فكـان له فـضل

السبق في الكشف عن كثير من الحقائق والظواهر العلمية.

ولا يعني هذا أن الجاحظ ليس له نقائص في بحوثه العلمية، ففي كتاب "الحيوان" معـارف كثيرة نفاها العلم الحديث، وبرهن على خطئها، كقوله بالتولد الذاتي، وقوله بأسبقية الرعـد فـي حدوثه عن البرق، وغير ذلك. كما أن الجاحظ قد وقع أسير **نقائص منهجية**، ونقائص من حيـث **الأهداف**. فأما **نقائصه المنهجية**، فتتمثل في نقص لـوازم التجربة، من تنويع للتجربة وتكرارها، ومن مقابلة بين أصناف الحيوان، ومن تعميم لاستخلاص القوانين العامة. فالجاحظ؛ وإن كنّا نجد لـه في كتاب الحيوان شيئا من هذه الصفات التي تستلزمها التجربة؛ إلا أنه لم يكن يفعل ذلك مع كل تجاربه. وكان الجاحظ علاوة على ذلك يترك أمورا كثيرة دون تعليل، رغم ما عرف به من حب التعليل. وأما **نقائص الجاحظ من حيث الأهداف**؛ فنسجل عليه إهماله البحـث فـي دراسـة أجزاء جسم الحيوان وكيفية تركيبها وتشريحها الطبي، على النحو الذي فعله أرسطو قبله، أمـا هو فلم يستهدف من دراسته الحيوان سوى طباعه.

إلا أن تلك المعارف الخاطئة، وتلك النقائص، لا تنقص من الروح العلمية الكـشافة التـي امتاز بها الجاحظ، بل إن محاولاته في إثبات صحة تلك المعارف؛ لتدل على براعته، لاسيما أن الوسائل الإختبارية والعلمية لم تكن قد بلغت من التطور في عصره ما بلغته في عصرنا.

وإلى جانب هذا العائق الموضوعي، هناك عائق ابستمولوجي آخر يمكن أن نطلـق عليـه اسم "سطوة القياس" أي "سطوة المنطق الصوري" حيث كان يصد الناس عن الإتجاه التجريبـي، فالجاحظ وإن كان قد أدرك إفلاس "القياس" في معرفة العالم الطبيعي ـ كما تقدم ذكره ـ ودعـا إلى التجريب والمعاينة؛ فإنه ما كان يستطيع الإفلات كلية من فلك النظام الأرسطي، ولـذا فـإن تجاربه واختباراته ـ شأنها شأن المحاولات الأولى ـ لا تسلم من نقـائص، حـسبه أن تُعـد محاولتُه في كتاب "الحيوان"، أول نتيجة من نتائج دراسة الطبيعة في الحضارة الإسلامية.

إنه لا يهمنا من فكر الجاحظ النتائج والحلول التي توصل إليها، بقدر ما يهمنا مـن فكـره طريقةُ بحثه وتنقيبه، أو أصولُه في التحقيق، وكذا روحه التنقيبية، أو الروح العلمية التي صاحبته في هذا البحث والتنقيب. فقد كانت للجاحظ أصول يلتزمها أثناء التحقيق ونعني بها المـشاهدة أو "العيان" بلغة الجاحظ، ثم التجريب أو "الإمتحان" كما يسميه، ثم السماع، ثم تحكيم العقل.

فأما **المشاهدة أو "العيان"؛** فهي إحدى طرق الجاحظ للتثبت مما يقرأ أو يسمع عنه، فهو لا تشفيه إلا المعاينة. وأما **التجربة** فقد وثق بها إلى الحد الذي جعله لا يرد خبـرا حقّقـه العيـان وضمت إليه التجربة. وكان يستعمل في تجاربه بعض لوازم التجربة مثل **المقابلـة؛ والتكـرار؛ والتنويع؛ والتعميم.** وأما **السماع؛** فهو أيضا من أصول التحقيق عند الجاحظ إضافة إلى المعاينة والتجربة؛ وهو يعني أنه كان يروي كلام غيره، ويسأل أهـل الإختـصاص ليـسمع أخبـارهم وأحاديثهم. ولكنه لم يكن يأخذ إلا الأخبار التي يراها صحيحة، ولم يكن يأخذ إلا عن "الثقات".

وللجاحظ أصل رابع من أصول التحقيق، يلجأ إليه عندما لا يثق في الأخبار التي يسمعها، ولا يمكنه مباشرة العيان والتجريب فيها؛ ونعني بهذا الأصل "**تحكيم العقل**"، فالحقائق في رأي الجاحظ لا يكفي لمعرفتها استعمال الحواس التي هي وسيلة العيان والتجربة، فلابد من استعمال العقل، "فالحواس تكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الإستبانة الصحيحة إلا للعقل. وشعار الجاحظ دائما: "لا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل".

ومن خصائص من يحكّم العقل؛ النزوع نحو **الشك**، والنزوع نحو **التعليل**.

فأما **الشك؛** فهو حالة التوقّف قبل تقبل أو رفض أي حكم أو رأي. وهو نوعان: **شك مذموم** وهو ذلك الذي يستولي على النفس حتى يصير عادة من عاداتها، ويسميه داء وعلّة للضعف، تجب المعالجة منه، ويسمي أصحابه "الشكّاك" ويصفهم بالجهل. **وشك واجب**، وهو "**الشك المنهجي**" الذي عرفه قبل الغزالي وقبل ديكارت، وانتهجه على أنه "أول شرط من شروط المعرفة"، وسبيل إلى اليقين، بل هو الدرجة الأولى من درجات العلم الثلاث: الشك ، فالظن ، فالعلم. وقد لازم الشك تفكير الجاحظ، وطبقه عمليا في أبحاثه كلها فشك في الروايات والأخبار والمعتقدات والخرافات والأساطير، وفي كلّ ما لا يصمد أمام صرامة العقل.

أما **التعليل:** فهو أيضا من خصائص من يحكّم العقل؛ ويعني التنقيب عن علّة الأمور، والتطلع إلى التحقق من علل الأشياء. والنزوع نحو التعليل هو وليد "الشك"، فإما أن يكون للظاهرة تعليل مقنع؛ فيرتفع الشك، وإما أن لا يكون لها تعليل كاف واف، أو أن لا يكون لها تعليل أصلا في عرف العقل؛ فيبقى الشك قائما. وقد أولع الجاحظ بالتنقيب عن علل الأمور، فلا تجده في كتابه "الحيوان" إلا قائلا علّة قتل السم، علّة الفزع من الحية، علّة صعوبة بعض اللغات، علّة اختلاف ألوان النار، علّة تحريم الأغذية، سبب اختيار الليل للنوم، وغير ذلك.

أما **الروح العلمية** التي صاحبت الجاحظ في هذا البحث والتنقيب؛ فهي جملة الصفات التي اتصف بها أو دعا إليها؛ إذ ليس الجديد في منحى الجاحظ العلمي اكتشافه للمنهج التجريبي، وتطبيقه للشك المنهجي فحسب؛ وإنما عبقرية الجاحظ العلمية استطاعت الكشف عما ينبغي للعالم أن يتصف به أثناء بحثه، من حذر وتيقّظ وتحر للدقة والصواب، واستصحاب للروح النقدية، وابتعاد عن تحكيم الهوى، وتحفظ من المألوف، واتهام للأفكار المسبقة، وكأنه بهذا يسبق "غاشتون باشلار" في الكشف عن العوائق الإبستمولوجية.

* وإن كان الجاحظ بمنهجه الإستقرائي يعد عالما؛ فإنه بمنهجه الإستنتاجي الصارم يعد فيلسوفا، قد جعل للعقل تلك المكانة الأساسية في نظرية المعرفة، حيث يرى أن المعرفة كلها إضطرارية، وهو يعني بذلك أن المعارف تتم بضرورة العقل " a priori " أي لأول وهلة ودون روية، فالإنسان لا يحتاج إلى تفكير ولا تمثيل ولا امتحان ولا تجربة، لأنه قد فرغ من ذلك أجمع، واستحكم عنده العلم الضروري، والتجارب المتقدمة لعادة الدنيا، فلا يمتنع من رؤية البرهان وفهم الدعوى، وتمييز الصادق من الكاذب.

ويعني الجاحظ باستحكام العلم الضروري والتجارب المتقدمة لعـادة الـدنيا؛ مقـدمات المعرفة التي تتكون اضطرارا في فترة الطفولة، من التجارب الكثيرة المتنوعة التي يمـر بهـا الطفل، فترسخ في ذهنه معاني الصدق والكذب فيعرف الفصل بين الحجة والحيلة، وترسخ فـي ذهنه معاني الوجوب والإمكان والإمتناع فيفصل بين الممتنع والممكن ، ويميز بين ما لا يـزال يكون بالإتفاق مما لا يمكن ذلك فيه، كما ترسخ في ذهنه معاني التعدية والإنتهـار، والإغـراء والزجر، والحجة وإلى أين تبلغ، والحيلة وأين تعجز، والعادة ومجرى الطبيعة وغير ذلك، مـن المقدمات اليقينية.

فالجاحظ فيلسوف، يرجع كل المعارف إلى **مقدمات المعرفة،** وهـذه المقـدمات وهـي المعاني الأولية كما يسميها الفلاسفة، تتكون اضطرارا في فترة الطفولة، والإنسان البالغ يـستند عليها للحصول على المعرفة، فينطلق من المعلوم الظاهر إلى المجهول الخفي الباطن. ولم يكـن الجاحظ يستعمل غير المقدمات اليقينية في استدلالاته الإستنتاجية؛ حتى أنه شك في نتائج قيـاس أستاذه "النظّام" لأنه كان يقيس "على العارض والخاطر والسابق الذي لا يوثق بمثله".

* ولعلّ أكثر جوانب منهجية الجاحظ إشراقا؛ استخدامه العقلي في المرويات وإخـضاعها **للمنهج النقدي،** لإنقاذها من حشد الخوارق والأساطير أو من الأغراض السياسية التي علقت بها، متبعا المنهج المقارن في استخلاص الحقيقة الموضوعية من الروايات المتعددة، والمتباينة، وهـو منهج احتذاه المحدثون. وفي هذا المضمار؛ أثبت الجاحظ تهافت المـنهج الإتبـاعي أو المـنهج المبني على التقليد، فراح ينتقد الحشوية (الحنبلية والظاهرية)، أو الحرفية النصية التـي اكتفـت بظاهر النص من غير مجاز أو تأويل، وعاب عليهم تفضيلهم السماع والأخذ عن الرواة، علـى الإجتهاد والفحص، واعتمادهم التقليد.

وكان الجاحظ يمثّل في عصره النزعة العقلية في منهج تصحيح الحـديث؛ وهـو التيـار المضاد لتيار المحدثين، كما كان يمثل في عصره النزعة العقلية الفلسفية في علم الكلام، التيـار المضاد للدهريين. والجاحظ هنا يبدو وكأنه صاحب **فلسفة نقدية** قبل نقدية "كـانط"، فـإن كـان "كانط" قد واجه بالنقد "التجريبيين" و"العقليين" معا، وهما على طرفي نقيض؛ فإن الجاحظ - قبله - كان قد واجه بالنقد أيضا تيار"الدهريين" وتيار"المحدثين أو أصحاب الأثر"، وهما أيضا علـى طرفي نقيض، وإن كان كانط قد أراد بنقده التيارين القول بتطابق ما في الأذهان لما في الأعيان؛ فإن الجاحظ بانتقاده تيار "الدهريين" وتيار"المحدثين" قد أراد القول بتطابق العقل مع الواقع الحسي أي تطابق العالم المحسوس مع العالم المعقول من جهة، كما أراد القول بتطابق العقل مع الـوحي باعتباره خبرا يقينيا من جهة أخرى.

ووجه الشبه بين "تجريبيي كانط" وبين "دهرية عصر الجاحظ"؛ أنهـم جميعـا لا يقـرون بمعرفة خارج الحس، بل يقتصرون على معطيات التجربة الحسية. ووجه الشبه بـين "عقلانيـي

كانط" وبين "أصحاب الأثر أو النصوصيين" الذين واجههم الجاحظ؛ أنهم جميعا يقرون بأحادية مصدر المعرفة، فإن كانت النزعة العقلية التي عاصرها كانط؛ قد تجاوزت حدودها؛ بتجاوزها العقل وطاقاته وراحت تثبت وجود ا ، ووجود الحرية الإنسانية، وخلود النفس؛ وترى في العقل وحده السبيل إلى المعرفة؛ فإن "**النصوصيين**" يحصرون "الأحكام جميعا - أحكام الدين والدنيا - في النصوص والمأثورات".

بل إن من اهتمامات الجاحظ ما يجعله مقتربا من **الفلسفة النقدية** الكانطية؛ لأنه قد اهتم بطبيعة المعرفة، ورأى أنها اضطرارية، كما اهتم بطرقها، وبدور الشك في الوصول إلى اليقين، وبنقد المعرفة الحسية، ونقد العقل بتبيان الأعراض التي تنقص من فعاليته، وبالتالي الحديث عن حدود العلم البشري، كقصور العقل - مثلا - عن الإحاطة بحقيقة الذات الإلهية؛ وهذا كله يذكّرنا بنزعة "كانط" النقدية، حيث يرى "كانط" "أن العقل على الرغم من كلّ مبادئه القبلية لا يعرفنا أبدا شيئا أكثر من موضوعات التجربة الممكنة وحدها، ونحن لا نعلم عن هذه الموضوعات إلا ما يمكن أن يكون معلوما في التجربة".

وقد تابع الجاحظ منهجه النقدي هذا؛ فانتقد **منهج المفسرين** المعتمد على التفسر بالمأثور، الرافض للمجاز، وعارض موقف **المشبهة** و**المجسمة** في قضية الصفات ومسألة الرؤية ومسألة "خلق القرآن"، وانتقد **الجبرية** في إنكارها حرية إرادة الإنسان ومشيئته كما عارضها في إنكارها السببية وعدم أخذها بالأسباب، واعترض على **الخوارج** تشددهم في تنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وخالف **الشيعة الإمامية** في جعلها الإمامة أصلا من أصول الدين، وفي قولها بالوصية والعصمة. وهكذا قدم الجاحظ اعتراضاته على المدارس الفكرية الإسلامية، ولم يسلم حتى أصحابه المعتزلة، فهو وإن امتثل للرؤية الإعتزالية العامة؛ فقد اقتضت مراجعاته النقدية لمواقف أصحابه المعتزلة، نقض الآراء التي جاء بها أستاذه "**النظام**" في مسألة إعجاز القرآن، ومسألتي الإجماع والقياس، ومعيار اليقين، وقضية الإمامة.

** **ثانيا: على مستوى النتائج الموضوعية.**

ونعلن هنا حصيلة ما وصلنا إليه في جانب النتائج الموضوعية التي تدلّ على أصالة فكر الجاحظ المذهبي، فلقد تعينت أصالة هذا المفكر المعتزلي باعتباره تعبيرا عن روح الإسلام وحضارته، فيما طرحه من موضوعات.

إن الجاحظ وإن كان معتزليا من حيث الإنتماء المذهبي، يسلّم بأصول المعتزلة الخمسة؛ فإنه قد كون لنفسه مذهبا في إطار الإعتزال يطلق عليه اسم "الجاحظية"، هذه أهم خصائصه التي تُمثل فيها النزعة العقلانية العصب الأساسي.

* **في التفسير:** كان الجاحظ يميل إلى التفسير بالرأي، ومن خصائص التفسير عنده: الإقرار بوجود **المجاز** في القرآن، شريطة عدم الخروج عما تقتضيه اللغة العربية التي نزل

القرآن بها، فيؤول الآيات التي يتعارض ظاهرها مع العقل، فيأخذ بالمعنى المجازي، إذا كان المعنى الظاهري لا يجوز على الله تعالى، أو يوحي بشيء يخالف التوحيد، ويوهم بالتشبيه. ومنهجه في التفسير منهج عقلي، يظهر ذلك في لجوئه إلى التبرير والتعليل وإعطاء الحجج. والتفسير عنده إضافة إلى ما ذكرنا؛ كان يمتاز بما يمكن أن نسميه: النسبية في التأويل، فهو يقبل الإحتمالات الممكنة لتفسير الآية الواحدة. وهذا منهج علمي، يفسح المجال للتكيف مع معاني القرآن بحسب ما يناسب التطور الذي ستبلغه المجتمعات.

* **في الحديث:** وأثناء عرض بعض الصور الرائعة من نقد الحديث عند الجاحظ تبين لنا بعض خصائص نزعته العقلية في هذا الميدان. فهو يدعو إلى **تحكيم العقل** في الروايات، فيرد كثيرا من الأحاديث من جهة **الإسناد**، كما ينتقد **متن** الأحاديث ليتبين الصحيح منها من السقيم، فهو يرى – مثلا – أن معظم أحاديث الجن كان من نسج الخيال، ولا يكثر من الحديث على علاّته، كما يفعل من يطلق عليهم اسم الحشوية أو العامة أو النابتة، الذين يعيب عليهم تفضيلهم السماع والأخذ عن الرواة، على الإجتهاد والفحص. وهو **يتأول** ما صح من متن الأحاديث إذا كان يخالف في ظاهره الآيات المحكمات، أو كان معناه الظاهري مما ينكر في "العقل". آخذا بعين الإعتبار وجود **المجاز** حيث يرجع إلى ما تقتضيه أو تجيزه اللغة من دلالات، وبالإضافة إلى ذلك؛ لم يهمل الجاحظ **المناسبة** التي قيلت فيها الأحاديث، ولم يغفل عن **العلل** التي تعرض في زمان دون زمان، فيقف لتفهم هذه العلل ويرجع إلى المعقول، وطبائع الأشياء.

* **في الأصول:** الجاحظ فقيه بل عالم أصول من الطراز الأول. له كتاب سماه كتاب "أصول الفتيا"؛ وهو كتاب أدنى إلى أن يعتبر من كتب أصول الفقه التي تنبني عليها الأحكام، ولو وصل إلينا لكان له خطره في تحرير العقول في تاريخ هذا العلم، إذ كان من أول الكتب التي وضعت فيه. وذكرنا بعض القواعد الأصولية التي عثرنا عليها في آثار الجاحظ المتفرقة والتي قد تكون مجموعة في الكتاب المذكور. كما ذكرنا بعض آراء الجاحظ الفقهية التي كان فيها جريئا قياسا إلى عصره وكذا عصرنا. ورتّب الجاحظ أدلته الشرعية، فجعل حجة العقل في المقدمة، وجعل الكتاب والسنة والإجماع والقياس حججا مكملة لحجة العقل، فالدين لم يبق مع الجاحظ تلقينا وتسليما، بل أصبح تساؤلا وتعليلا، إذ لا فرق بين شؤون الدنيا وشؤون الآخرة.

وهنا تظهر النزعة العقلية التي يظلّ الجاحظ حاملا لها في جميع الميادين التي بحثها، ومن مظاهر هذه النزعة هنا، قوله **بالإجماع** في الأحكام العقلية والشرعية، فلم يفصل في الإجتهاد بين الشرعيات وغير الشرعيات، ووحد بين المجالين في المنهج، وجعل العقل مصدرا للمعرفة في كليهما. وأما **القياس**؛ فليس غريبا أن يعتد الجاحظ به ما دام معتدا بالعقل، وهو يعني لزوم الحكم ذاته على مسألتين متشابهتين في العلة. وتظهر نزعة الجاحظ العقلية بجلاء؛ في اشتراطه أن يكون "الأصل" الذي يقاس عليه "الفرع" من دائرة "اليقينيات" لا من "المظنونات". ودائرة

اليقـينيات بالنسبة للقياس الشرعي عنده لا تخرج عن النص: كتابا وسنة، ولا اعتبار لباقي الأدلة الشرعية. فالقياس لا يكون صحيحا إلا إذا كان حكم الأصل حكما شرعيا ثابتا بالنص. واهـتم الجاحظ بتحري العلل أثناء القياس، لأنه من أخطاء القياس أن لا يصيب الباحث العلة المشتركة بين الفرع والأصل. واستخدم الجاحظ القياس للوصول إلى بعض الأحكام، وكما استخدم **القياس الشرعي،** استخدم أيضا **القياس العقلي،** ووحد بينهما لأنه يوحد بين الدين والفلسفة، ويجعل الدين من مواضيع علم الكلام الذي هو الفلسفة الإسلامية.

*** في الطبيعيات:** استقرأ الجاحظ الواقع الطبيعي، وكان له فضل الـسبق إلـى اسـتخدام المنهج التجريبي كما ذكرنا، وأسفرت دراسته للطبيعة عن **ملاحظات** وإشارات قيمة، وتقريـرات ومشاهدات وملاحظات مختلفة، يزخر بها كتابه "الحيوان"؛ نذكر منها على سبيل الأمثلة: معاينته لأعراض داء الكلب، وملاحظته لسلوك الخصيان وربط هذا السلوك بمـا يطـرأ مـن تغييـر بيولوجي، ومشاهدته لنساء ذوات لحى لدى عجائز الدهاقين، ومعاينته لـبعض الطيـور وهـي تبيض، وغير ذلك من الملاحظات التي تدل على مذهب "المعاينة" في التحقيـق لـدى الجـاحظ. وأدت به ملاحظاته إلى تصنيف الحيوانات إلى أجناس لاشتراكها في صفات معينة.

وللجاحظ **تعليلات علمية** رائعة، كتعليلاته النفسية لموضوع رؤية الجن، ولتشبث الغريـق بمن ينقذه حتى يغرقه ويغرق نفسه، ولتقرب الشاة بالمتابعة والإنقياد للـسبع وللـذئب، وارمـي الدجاجة بنفسها إلى ابن آوى، وتعليله البيولوجي لطيران الخفاش، ووصفه لما يبتغي لـلأم فـي سياسة رضيعها، وكشفه عن أسباب عجز الناس عن كتمان الأسرار، وأسباب التعـادي وعلـل التضاغن، وغير ذلك. كما كان له فضل السبق في الكشف عن كثير مـن الحقـائق والظـواهر العلمية. من ذلك الكشف عما يسمى - اليوم - بسيكولوجية الحيوان، وظاهرة الحـس بالزمـان لدى الحيوان، وكأنه يملك ساعة بيولوجية، لاسيما الديك، وظاهرة الإنعكاس الشرطي التي يسميها "الإنتباه الغريزي"، وظاهرة قابيلة التعلم لدى الحيوان، والكشف عن تأخر وصول الصوت عـن الضوء حتى ولو حدثا معا بداية، لاختلاف سرعتهما، وغير ذلك.

وهكذا فإن الجاحظ قد اهتم بدراسة الطبيعة، حتى عـد فيلسوفا طبيعيا، إلا أنه يختلف عن الطبيعيين لأنه يفتش في الطبيعة عن النواميس التي تسير الأشياء بموجبها، والتي بثهـا خـالق حكيم، وهذا ما لا يقول به "الطبيعيون" الذين يطلق عليهم اسم "الدهريين"، الذين ينتقدهم بعنف.

*** في الكلام والفلسفة:**

*** موضوع علم الكلام ومنهجه وأهميته:** يعرف الجاحظ علم الكلام بموضوعه، ويـرى أنه العلم الذي يجمع بين الدين والفلسفة، أو بين التوحيد والفلسفة الطبيعية، لذلك فإن مباحث علم الكلام من جهة؛ تتعلق بالقرآن من ناحية تفسيره، وتأويله، وجانب إعجازه، وغير ذلك، ومن جهة

أخرى؛ فإن علم الكلام عند الجاحظ فلسفة هدفها البحث في الأسباب والعلل، لـذا فمباحثـه ذات طبيعة فلسفية تعنى بمعرفة العلل، أي البحث في الكائنات الطبيعية والتسليم بوجـود خـصائص ذاتية فيها يسميها "الطبائع" تنسب إليها الأفعال الصادرة منها أو بتعبير الجاحظ: "إعطاء الطبـائع حقائقها من الأعمال". والبحث لمعرفة هذه العلل، يقود إلى البحث عن العلة الأولى، أي ا عـز وجل، وهكذا نقع في صميم البحث في التوحيد الذي هو مسألة كلامية. ومن هنا نفهم لماذا كـان يستطرد الجاحظ في كتاب الحيوان للحديث عن مواضيع تبدو أبعد عن الحيوان، إنـه لـم يكـن ليستطرد إلى تلك الأحاديث إلا لأنه أراد بحديثه عن الحكمة الموجودة في الحيـوان؛ أن يجعلهـا مؤدية إلى معرفة الخالق. ولم يقتصر الجاحظ على دراسة الحيوان، بل شملت دراسته الكائنـات الجامدة التي لا تقل عن الكائنات الحية في الدلالة على الخالق. ويصنّف الجاحظُ فـي مـصاف العوام؛ من جهل الحكمةَ التي من ورائها خلق ا أصناف الحيوانات، سواء ما كان منها حـسنا نافعا، أو ما كان منها قبيحا مضرا. ثم يبين أن تلك الحكمة، إنما هي لامتزاج الخير والشر؛ وفي امتزاج الخير والشر مصلحة الدنيا. وهكذا ينتهي بنا الجاحظ إلى مسألة كلامية، وهـي مـسألة "وجود الشر في العالم"، كان يرد فيها على الذين استدلوا بوجود الشر على عدم وجود ا ، فراح يعدد المساوئ التي تنتج عن فقدان الشر في الدنيا، الأمر الذي يدل على أن الكون لم يخلق عبثا.

وأظهرنا **المنهج الجدلي** الذي هو منهج علم الكلام، في تفنيد الجاحظ أقوال من اعتـرض على القرآن إيراده بعض التشبيهات. وبينا **الوظيفة** التي يعطيها الجاحظ لعلـم الكـلام وأهميتـه وغاياته؛ وتأتي في مقدمة هذه الغايات غاية إثبات وجود ا ، وإثبات صفاته ولا سيما صفة العدل ونفي الجور عنه. ثم هناك غايات أخرى كإثبات النبوة وصدق النبـي، والتمييـز بـين الحجـة والشبهة وبين الخير والشر، وفهم القرآن، وبالتالي فهم الدين، لأن المفسر لا يفيده التبحـر فـي اللغة وحده، ما لم يكن ملما بمسائل الكلام، التي توسع مداركه وتبصره بجميع جهات القول. ومن غايات علم الكلام أيضا التعرف على حقائق الأديان؛ وإظهار الغامض.

وإن كان "أرسطو" قد سمى "علم المنطق" "أورغانون العلم" أي آلته؛ فـإن الجـاحظ فـي رسالته "صناعة الكلام" يعد علم الكلام "آلة ومثالا" لكل علم وصناعة، وظيفته العمل على ترسيخ مجموعة من العادات الفكرية في ذهن ممارسيه؛ منها:

- عدم الإقتناع إلا بعد الإستدلال.
- رفض الأخذ بالتقليد ورفض القول بالجبر.
- نبذ طرق المعرفة عدا طريقة الإستدلال المفضية إلى اليقين.

* **الإنتماء للإعتزال.** وإن كان الجاحظ قد أشاد بعلم الكلام بصفة عامة؛ فهو ينتمـي مـن الناحية الكلامية إلى فرقة المعتزلة، التي آمن بمبادئها ودافع عنها، واعتز بانتمائه إليهـا، وبـرر هذا الإنتماء بما وجده فيها من وسطية واعتدال، ومعرفة وحكمة، ونبذ للتقليد واحـتكام للعقل،

وميل إلى التجربة.

ولقد أثمرت مبادئ المعتزلة ـ بما فيهم الجاحظ ـ فلسفة أو تفكيرا فلـسفيا، يعـد بدايـة للتفكير الفلسفي عند المسلمين، يمكن إجمال أسسه في مشكلات ثلاث: مشكلة النقل والعقل، مشكلة حدوث العالم، ومشكلة خاق الأفعال.

ـ أما الوحي والعقل فهما مصدران للمعرفة، ولذا فهما متفقان غير متعارضين، وإذا بـدا بينهما تناقض ظاهري، وجب في رأي الجاحظ اللجوء إلى تأويل النص في حدود "ما لا ينكر في العقل ولا في اللغة". وهذا التناقض الظاهري بين النص والعقل كثيرا ما يكون في تلك المـسائل التي تتفرع عن المبادئ الخمسة، كمسألة "رؤية ا " مثلا، وبما أن العقل مصدر مـن مـصادر المعرفة كالوحي؛ قال المعتزلة بما فيهم الجاحظ بمسألة "التحسين والتقبيح العقليين".

ـ أما بالنسبة للعالم؛ فهو عند الجاحظ حادث وليس أبديا، له بداية وله نهاية، وذلك حتـى ينفرد ا بالقدم، تماشيا مع **مبدأ التوحيد**، فلا يشاركه فيه شيء بما في ذلك "القرآن" ولذا ظهرت مسألة "خلق القرآن"؛ وبما في ذلك صفات ا تعالى فهي ليست صفات زائدة عن الذات كصفات البشر، فا ـ عنده ـ حي لا بحياة، وعالم لا بعلم".

ـ أما أفعال العباد فلم يخلقها ا ولا قضى عليهم فعلها، وإنما الإنسان هو الذي يخلق فعل نفسه ويحاسب من أجل ذلك على ما يفعله، فيتحقق بذلك **العدل الإلهي**، ثاني أهم مبادئ المعتزلة، ويستقيم **الوعد والوعيد**، ثالث مبادئهم، فلا معنى لوعد الطائعين بـالثواب، ولا معنـى لتوعـد العصاة بالعقاب، إن لم يكن أولائك وهؤلاء مخيرين في أفعالهم. وبحسب هذه الأفعـال يتـصنّف الناس إلى ثلاث فئات: فئة مؤمنة، وفئة كافرة، وفئة فاسقة. وهذا ما يسمى عند المعتزلـة بمبـدأ **المنزلة بين المنزلتين**. والجاحظ قد قال بحرية الإختيار، رغم ما ذكر عنه في هذه المسألة مـن خروج عن دائرة الإعتزال.

ولكن الجاحظ لم يمنعه انتماؤه إلى المعتزلة أن يختلف عنهم، وينفرد بآراء خاصـة بـه، تكون له حولها أنصارٌ سموا بالجاحظية. وفيما يلي ذكر لأهم الآراء الكلامية أو الفلـسفية التـي تفرد بها، والتي تظهر فيها **نزعته العقلية**، ويمكن إجمالها في النقاط التالية:

*** في الإلهيات:**

أ ـ ينفي الجاحظ **الصفات** عن ا حتى لا تشاركه في الأزلية قصد التنزيه، فقوله الآنـف الذكر عن ا أنه "**حي لا بحياة، وعالم لا بعلم**"، يدل على هذا التنزيه، فهو ينفي الصفة إطلاقـا ولا يعترف إلا بالذات، بينما يثبت "العلاف" الصفة ويجعلها عين الذات في مثل قوله: "**عالم بعلم وعلمه ذاته**". وإذا كان الجاحظ وأستاذه "النظام" ينفيان الصفة إطلاقا خـلاف "العـلاف"؛ فـإن الجاحظ أمعن من "النظّام" في التنزيه للذات الإلهية، فقد حذف الجاحظ من عبارته "الباء" التي قـد تفيد "الإستعانة" أو "السببية"، خلافا "للنظّام" الذي تركها في مثل قوله "**عالم بنفسه لا بعلم**".

وإمعان الجاحظ في تنزيه الذات الإلهية دليل على صرامة نزعته العقلية.

ب ـ أما في **مسألة معرفة ا** : فيراها الجاحظ اضطرارية لا اكتسابية أي أنها ليست بالنظر والإستدلال، لأنها تتم بواسطة الرسل، والعلم بصدق الرسل اضطراري أيضا، لأن الإنسان ـ في رأيه ـ قد شهد منذ نعومة أظفاره إلى حين بلوغه تجارب متوالية تجعله قادرا على التمييز بين الصدق والكذب، فيعرف بذلك اضطرارا صدق الرسل، وتجارب الطفل بدورها عفوية اضطرارية عنده، لأنها تتم طبعا دون وعي وإرادة في الطفل. والجاحظ وإن كان يرى أن معرفة ا معرفة اضطرارية، فإنه يرى أن الذين يستدلّون على وجود ا إنما "عرفوا وجوها من الدلالة على ا بعد أن عرفوه من الرسل"؛ أي أنه بفضل الوحي اكتشف الإنسان وجود ا ، ثم بالإستدلال برهن على هذا الوجود ليطمئن إلى صحة هذا الإكتشاف.

* **نظرية الطبع في المعرفة:** ففي **طبيعة المعرفة**؛ اختلف علماء الكلام حول ما إذا كانت **المعارف** ضرورية أو نظرية، فذهب الجاحظ إلى نظرية أصيلة مفادها "أن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعباد كسب سوى الإرادة، وتحصل أفعاله منه طباعا". والسبب الذي دفع الجاحظ إلى القول بنظرية الطبع في المعرفة؛ هو بحثه عن معيار موضوعي لليقين، بعد رفضه المعيار الذاتي المتمثل في "سكون النفس"، والذي قال به من سبقه من المفكرين أمثال "النظّام" ومن لحق به أمثال "القاضي عبد الجبار المعتزلي". فإذا كان هذا المعيار غير مجد ولا يستقيم معه اليقين، لأننا نجده عند المبطل المخطئ كما نجده عند المحق المصيب. فما معيار اليقين إذن؟ أو ما السند الذي نستند إليه للإطمئنان إلى صحة معارفنا؛ أو على حد تعبير الجاحظ؛ لنجد برد اليقين، وثلج الصدور، وطمأنينة القلب، وعز الثقة؟ كيف يعلم ـ مثلا ـ من عاين النبي (ص) وحجته والمتنبي وحيلته؛ صدق النبي من كذب المتنبي وهو لم ينظر ولم يفكر؟ فلم عرف الفصل بينهما دون أن يجهله؟ وكيف علم ذلك وهو لا يعرف الحجة من الحيلة؟ وما يؤمنه أن يكون مبطلا إذ كان لم ينظر في أمور الدنيا ولم يختبر معانيها حتى يعرف الممتنع من الممكن؟".

والجواب عن ذلك أن الجاحظ كان يرى أن الإنسان يحصل المعارف على مرحلتين:

مرحلة ما قبل البلوغ: يمر الطفل فيها بتجارب عفوية تحدث طبعا أي غير قصدية؛ فيحصل المعرفة شيئا فشيئا، فإذا استكمل تحصيلها واستحكم عنده العلم بأسس التمييز؛ أصبح بالغا. والمعارف التي يتم تحصيلها في هذه المرحلة، هي المقدمات اليقينية التي سبق ذكرها والتي تستخدم للوصول إلى المعرفة.

مرحلة ما بعد البلوغ: وتكون فيها تجارب البالغ قصدية وهي التي تسمى النظر. فيعرف الإنسان صدق الرسل مثلا، بفضل ما لديه من المعرفة والتمييز، فهو عند معاينته رسولا يحيي الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص ويفلق البحر، لا يحتاج إلى تفكير ولا تمثيل ولا امتحان ولا

تجربة، لأنه قد فرغ من ذلك أجمع، واستحكم عنده العلم الضروري، فإذا وردت عليـه دعـوى رسوله، وأمتُه تشهد له بإحياء الموتى وفلق البحر وبكل شيء قد عرف عجز البشر عـن فعلـه والقوة عليه، علم بتجاربه المتقدمة لعادة الدنيا أن ذلك ليس من صنع البشر وأن مثله لا يقع اتفاقا وأن الحيل لا تبلغه، فلا يمتنع من رؤية البرهان وفهم الدعوى أن يعلم أن الرسول صـادق وأن الراد عليه كاذب.

واختلاف الجاحظ عن المعتزلة في **معيار اليقين** أو **أمارة صحة العلم**، ورفضه ـ خلاف "النظام" و"القاضي عبد الجبار" ـ أن يكون "سكون النفس" أمارة على صحة العلم، يدل دلالة واضحة على **عقلانيته**، لأنه لم يجعل الذات أساسا لبناء معيار المعرفة، خوفا من الوقوع في النسبية، وهو بهذا يخالف "الشكّاك"، بل قال بمعيار موضوعي يتمثّل في وجود **الطبع** الذي لا يخطئ، لأنه قانون طبيعي، يجده كل أحد في نفسه، ولا قبل لأحد بجحده، وهذا سبب قول الجاحظ بالمعرفة الإضطرارية، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فلو كانت المعرفة اكتسابية، لاحتاج الإنسان إلى معيار تصح به معرفته، ويستند إليه لمعرفة اليقين من الظن، وعندئذ لا يخلو هذا المعيار من أن يتم تحصيله إما باضطرار وإما باكتساب؛ فإن كان مكتسبا لزم لهذا المعيار معيار آخر نستند إليه لمعرفة صحته من فساده؛ وهكذا نقع في الدور أو التسلسل.

والجدير بالذكر أن القول بالمعرفة الإضطرارية لا يقلل من شأن العقل عند الجاحظ، كمـا يبدو لأول وهلة، وإنما هذا القول يعني أن المعارف تتم بضرورة العقـل " a priori " أي لأول وهلة ودون روية، فالطبع يعني عند الجاحظ ما جبل عليه الإنسان من غرائز، وليس العقـل إلا أحد هذه الطباع، فالمعرفة الضرورية والمعرفة النظرية كلاهما معرفة عقلية، لأن المرجع فـي حصولها هو العقل وحده عند المعتزلة، وما الإختلاف بين نوعي المعرفة، سوى اخـتلاف فـي درجة العقل أو في نوعية الإدراك العقلي. وإذا وازنا بين المعـرفتين الـضرورية " a priori " والنظرية "a posteriori"؛ لقلنا أن المعرفة الإضطرارية أشد تقديرا لقوة العقل، لأن العقل يصل بمقتضاها إلى معارف لأول وهلة ودون روية.

* **الحرية:** للجاحظ رأي أصيل في مسألة الحرية الإنسانية، فهو يـشترط حتـى يكـون الإنسان حرا؛ أن تتعادل فيه القوتان: قوة "العقل" وقوة "الشهوة أو الطباع". ولا يكون الإنسان حرا في الحالتين الباقيتين؛ بل تصدر أفعاله منه اضطرارا لا اختيارا. أما عن وجه الوفاق بين قـول الجاحظ **بحرية الإختيار**؛ وبين قوله **بنظرية الطباع** السالفة الذكر؛ فقد أوصـلنا البحـث إلـى أن الجاحظ ليس جبريا وإن قال بضرورة الطباع، فضرورة الطباع عنده لا تفضي إلى الجبرية؛ لأن الجاحظ يعني بالطبع وجود قوانين حتمية كقانون العلية، بثها ا في الكون، ووضعها في طبيعـة الظواهر والأشياء. فلا تناقض بين نظرية الطبع عنده وبين إيمانه بحرية الإختيار عند الإنـسان، وإنما مثله في ذلك مثل برغسون الذي أدرك أن الحرية إنما تلتمس بتأمـل الحيـاة الداخليـة، لا

بدراسة العالم المادي، مع اختلاف الجاحظ عن برغسون في المصطلحات التي يستعملها، فالحياة الداخلية عبر عنها الجاحظ بـ "الإرادة"؛ و"العالم المادي" عبر عنه الجاحظ بـ "الطبع".

* **الفكر الأخلاقي:** فبعد الحديث عن مذهب الجاحظ الأخلاقي، وبعد تبيان سـمات هـذا المذهب والتي حصرناها في سمة الكلية والشمول، والوسطية والإعتدال، والميل عـن النفعيـة؛ كشفنا عن مظاهر النزعة العقلية فيه. وبينا إلى أي حد يمكن أن يعد الجاحظ مـن أهـل النظـر العقلي بصدد فلسفة الأخلاق، وإلى أي مدى شارك الجاحظ أصحاب المذهب الأخلاقي العقلي في الإتجاه؛ ووجدنا أن نقاط التقاطع بين الفكر الأخلاقي الجاحظي وبين المذهب الأخلاقي العقلـي؛ تتمثل في النقاط التالية:

ـ أن الفلسفة الأخلاقية؛ عند كلا الطرفين، تقوم على رد الأحكام الخلقية إلى **أسس عقلية**.

ـ أن المذهب الأخلاقي لديهما يتخذ من حرية الإرادة **مسلّمة** تقتضيها الأخلاق، أي يجب التسليم بحرية الإرادة، لأنها افتراض اقتضت ضرورةُ العمل التسليم بصحته، لأن المسلمات شروط منطقية يوجبها العقل لإمكان تحقيق الواجب. إن الجاحظ قد أبقى الإرادة الإنسانية حرة في مذهب تسوده فكرة الحتمية من كل جانب. ولا نجد تعليلا آخر لهذا الإستثناء سوى أن حرية الإرادة ضرورية لإمكان أداء التكاليف والواجبات وقيام الوعد والوعيد. حتى أن الجاحظ يجوز أن لا تكون للإنسان حرية الإرادة، ويكون مسخرا في كل شيء لولا التكليف ، أي أن الناس غير مسخرين في الأمور الخلقية. فالجاحظ كان يتخذ من حرية الإرادة مسلمة اقتضتها الأخلاق. فحق له أن يدرج ضمن المذاهب العقلية في الفلسفة الأخلاقية، بل يكون الجاحظ بهذا قد سبق "**كانط**" الذي ينكر الحرية في المجال النظري **ويسلم** بها في المجال العملي.

ـ أن النزعة العقلية في الفلسفة الأخلاقية تصف القيم الخلقية **بالضرورة والكلية**، والجاحظ إذ يؤسس الأخلاق على الطباع، فهي عندئذ توصف **بالضرورة**، وذلك لأنه ما دامت العلاقة بين الأخلاق وتأثير البيئة علاقة سببية، فإن القيم الخلقية توصف عند الجاحظ بالضرورة، لأن العلاقة السببية علاقة ضرورية عند الجاحظ. والجاحظ يفضل لفظ "الحسن" ولفظ "القبيح" على لفظي "الخير" و"الشر"؛ ليتسنى له التعبير بهما عن **جميع** أنواع الخير والشر، **فكل حسن خير وكل قبيح شر**، ولكن ليس كل خير حسنا وليس كل شر قبيحا. وهنا تبدو **شمولية الأخلاق** عنده. وإذا تجلت الشمولية والكلية في مصطلحي "الحسن" و"القبيح"؛ وكانت الشمولية هنا تعني شمول كل أنواع الأفعال الأخلاقية أي أفعال ا وأفعال البشر؛ فإن هذه الشمولية لتتضح أيضا في "**مسألة التحسين والتقبيح العقليين**" التي يقول بها الجاحظ أي أنه بالعقل نعرف الخير ونعرف الشر ونميز بينهما. وهذا يعني أن معرفة القيمة الأخلاقية ليست حكرا على فئة دون أخرى، وإنما تشمل عقلاء البشر جميعا، إن نظرية الجاحظ والمعتزلة تتجه إلى كل عاقل، في حين أن نظرية الأشاعرة تقتصر على المسلمين دون غيرهم.

ـ أن النزعة العقلية في الفلسفة الأخلاقية، تجعل الخير والشر في طبيعة الأفعال ذاتها، أي أن القيمة الأخلاقية **حقيقة موضوعية**، وتجعل مهمة العقل البشري هي في قدرته على الكشف عن هذه الحقيقة الموضوعية. ونظرية التحسين والتقبيح التي يقول به الجاحظ والتي سبق ذكرها، تدل على أنه كان يجعل الشرع تابعا للعقل، فالشرع أو الوحي يخبر عن القيمة الأخلاقية للأفعال، بأن يقول عن هذا الفعل هو شر، وعن ذاك هو خير، بينما يضطلع العقل بمهمة استدلالية يكشف من خلالها حسن الأفعال أو قبحها، فبالعقل وحده يكون التفريق بين الخير والشر والتمييز بين النفع والضرر، فالقيمة الأخلاقية عند الجاحظ حقيقة موضوعية، كما أن المعيار الذي على أساسه يتم التمييز بين الخير والشر؛ هو معيار موضوعي أيضا، ونعني به "التوسط" أو المفهوم الوسطي للفضيلة التي هي وسط بين رذيلتين.

* **الفكر السياسي:** إن فكر الجاحظ السياسي، لا يقلّ عقلانية عن باقي نواحي تفكيره الأخرى، ولقد حصرنا المظاهر التي تتجلى فيها السياسة العقلانية عنده في:

ـ عده السياسة علما، له أصوله ومبادئه.

ـ قوله بوجوب الإمامة عقلا لا شرعا، وأن وجوبها يكون على الخلق لا الخـالق، لأنهـا أمر دنيوي، تتعلّق بالمنافع والمضار ولا تتعلّق بالتكليف، والوجوب العقلي يقضي بوجوب قيامها بمصالح الدنيا التي تتمثل في تنظيم المجتمع، وحماية الأفراد ومنع التظالم، وإقامة العدل.

ـ رأيه في طبيعة السلطة، وأنها ذات طبيعة مدنية واجتماعية، وليست ذات طبيعة دينيـة، وبذلك يكون الجاحظ معارضا ما نسميه اليوم: الحكم بالحقّ الإلهي أو القول بالدولة الدينية.

ـ إيمانه بالواقعية السياسية التي هي إحدى سمات العقلانية، والتي تتجلى في انطلاقه من واقع الطبيعة البشرية لتأكيد الحاجة الطبيعية إلى الرئيس، وفي تبريره الحاجة الدائمة والمستمرة للإمامة، باستمرار وجود الظلم الذي هو طبيعة بشرية. وفي تسليمه بإمامة المفضول مع وجود الفاضل، درءا للفتنة؛ وفي قوله بإقامة الخاصة للإمام في حدود الإمكان.

ـ جعله السلطة الحاكمة في وئام مع العقل، وجعل مهامها في خدمة العقل.

ـ دعوته إلى التخلي عن "العرق والصلة الدموية والنسب" كمعيار للإتفـاق والإخـتلاف؛ ودعوته إلى الفكر القومي الإسلامي، ووحدة العرب القومية المبنية على مقومـات موضـوعية، تتجاوز اعتبارات القرابة والنسب، وتحقّق روح المواطنة التي تتجاوز جميع الإنتمـاءات التـي تزخر بها الدولة العباسية؛ وهذه المقومات هي: **الوطن واللغة والمعتقـد والأعـراف والعـادات والتقاليد**، ذلك أن المعايير الحقيقية والجديرة بالإعتماد هي تلك المؤسسة على الحضارة والثقافة؛ فالذين يتحدون في هذه السمات يؤلفون كلا واحدا ومتحدا، حتى ولو كانـت أصـولهم العرقيـة مختلفة ومتعددة، كما أن الذين يختلفون في هذه السمات لن يؤلّفوا كلا قوميا واحدا، حتـى ولـو اتحدت أنسابهم في التاريخ..

* **المنحى البلاغي:** وهكذا فإن النزعة العقلية لتسري في كل المناحي الفكرية التي خـاض غمارها الجاحظ، وحتى في المنحى البلاغي نجد له مواقف كلها من ثمرات التيار العقلاني؛ فهو يدعو إلى الإيجاز لأن التقليل من الألفاظ دليل على الطبع والملكة والبداهة، ويدعو إلى الوضوح وحسن البيان، وينبذ الغموض والإستغلاق، لأن الهدف المنشود من البلاغة، هو إبـلاغ المعنـى للسامع باللفظ الواضح، كما يدعو إلى تحري الصدق، والتمسك بالحقيقة والواقع. والجـاحظ وإن كان يعد المجاز في اللغة ظاهرة واقعية نجدها في كلام العرب وفي القرآن، فإنـه قـد أوصـى المتكلم بالتمسك بالحقيقة والواقع وأن لا يتورط في حمل الألفاظ ما لا طاقة لها به، إذ "ليس ينبغي للعاقل أن يسوم اللغات ما ليس في طاقتها"، والجاحظ، بإغلاقه باب المجاز إنما كان يقصد مـن وراء ذلك منهجا علميا وتربويا: فهو من جهة كان يريد تحري الصدق والتمسك بالحقيقة والواقع، ومن جهة أخرى؛ كان يهدف إلى إيجاد أدب قوي في موازاة فكر عقلانـي قـوي، ولهـذا نبـذ المجاز، لأن المجاز ـ عنده ـ دليل على عجز الإنسان أمام اتساع المعاني. أما رأي الجاحظ في اللفظ، فهو أن يكون وسطا بين السوقي المبتذل وبين المعقد الغريب.

* ونحن إذ بينا المظاهر التي تتجلى فيها نزعة الجاحظ العقلية، كنّا نشير إلى الدراسـات غير الأدبية عن الجاحظ، التي ـ على قلتها ـ قد قولت الجاحظ ما لم يقل أو توصلت إلى نتائج نراها خاطئة، من ذلك: اتهامه بالتناقض، إن على المستوى النظري بوجود تعارض بين نظريـة الطبع وقوله بحرية الإختيار؛ أو على المستوى العملي بتأييده لأحزاب سياسية متعارضة. واتهامه بعدم دقة المصطلح الفلسفي. واتهامه بعدم التمييز بين موضوعي المعرفـة الحـسية والمعرفـة العقلية.

كما كنا نبين أصالة فكر الجاحظ، وسبقه المؤكد إلى خطرات فكرية في شـتى الميـادين، نسبت جهلا أو تجاهلا إلى غيره، من ذلك: تأكيده على ضرورة المـنهج التجريبـي، وإفـلاس "القياس الصوري" في الميدان الطبيعي. ودعوته إلى القومية العربية الإسلامية ورفض العـصبية القبلية والتعصب الشعوبي.

* هذا؛ وإن كنا ببحثنا هذا نرمي إلى أهداف خاصة ونعني بها إبراز النزعة العقلية لـدى الجاحظ والتأكيد على أصالتها؛ فثمة هدف عام نرمي إليه من وراء بحثنا هذا ألا وهو الإهتمـام بالتراث من أجل إحياء شروط النهضة المأمولة ، و**العقلانية** من أهم هذه الشروط، ولذا فإن بحثنا ـ اليوم ـ عن نهضة تعيد بناء حضارة اندثرت كانت قائمة على "العقل"؛ يستدعي منا تحريـر العقول من ربقة الجمود والخرافات، والإنطلاق بعيدا عن هذه القيود. لنثبت لمن يحـاول نـزع صفة الحضارة عن العالم العربي الإسلامي، أن هذه الحضارة تقوم على العقـل، وأن العقلانيـة فيها أصيلة لا دخيلة، ولنا في الجاحظ الذي كان يصدر في عقلانيته من النقل أروع الأمثال.

ملحق

* بيئة الجاحظ وعصره.
* حياة الجاحظ الشخصية.
* آثار الجاحظ.

بيئة الجاحظ وعصره:

الإنسان ابن بيئته، تؤثر فيه شكلا وطبعا وفكرا، وقد تفطن الجاحظ نفسه إلى أثر البيئة على أهلها[1]؛ لذلك قد يكون من الأفيد أن نلقي صورة واضحة على البيئة التي عاش فيها الجاحظ، وأعني بها بيئة البصرة مسقط رأسه، ثم بيئة بغداد مركز توسيع ثقافته.

ويعد عصر الجاحظ ـ عصر الأمين والمأمون ـ خير عصور العباسيين، انتشرت فيه حرية الرأي والكتابة بين أرباب العقول فاندفعوا إلى البحث والدرس في جميع المجالات: الدين، الأخلاق، العلوم المادية، والفلسفة، كما ازدهرت حركة الترجمة التي شهدها الجاحظ عندما انتقل من البصرة إلى بغداد، وإن كان "يئس من أن يجد في المادة المترجمة إلى العربية صورة مطابقة للأصل الذي نقلت عنه"[2].

كانت البصرة ملتقى التجار والمثقفين واللغويين والشعراء وكان سوقها المربد يجمع هؤلاء فيتبادلون الرأي والسلع، وساعد موقعها الجغرافي على ازدهار الثقافة والتجارة على السواء، فهي مفترق الطرق البرية والبحرية والنهرية، ومجمع الأجناس المختلفة من آراميين وعرب وأنباط وفرس وزنج وهنود وسنديين[3]. وكان لهذه العناصر البشرية دور بارز في ظهور بعض المظاهر الإجتماعية كظاهرة المجون والإنحلال الخلقي بسبب الجواري والقيان المجلوبة من الأسرى أثناء الفتوحات الإسلامية، ولقد صور الجاحظ هذا الإنحلال في رسالة "القيان"[4].

وعدا المجون والإنحلال الخلقي، عرف المجتمع العباسي ظاهرة أخرى هي ظاهرة "الشعوبية" أي تعصب كل شعب من تلك الشعوب الدخيلة لقوميته ولبني جنسه ضد العرب الأمة الحاكمة الذين فتحوا بلادهم. ويبرز الجاحظ خطر الشعوبية وأسباب نشوئها قائلا: "وربما كانت العداوة من جهة العصبية، فإن عامة من ارتاب بالإسلام إنما كان أول ذلك رأي الشعوبية والتمادي فيه، وطول الجدال المؤدي إلى القتال، فإذا أبغض شيئا أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة، وإذا أبغض تلك الجزيرة أحب من أبغض تلك الجزيرة، فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام إذ كانت العرب هي التي جاءت به وكانوا السلف والقدوة "[5]. وأخذت الشعوبية تذكر مفاخرها وتطعن على خطباء العرب بإمساكهم العصا عند الكلام أو الخطابة وليس بين الكلام والعصا سبب، وبالإرجاز عند الإستقاء من البئر، والأسجاع عند المنافرة والمفاخرة، ولزومهم العمائم في أيام الجموع، وخطبهم على رواحلهم في المواسم العظام. ويفاخرون العرب بكتاب "كاروند" في البلاغة، وبكتاب "سير الملوك" في الأدب والعلم،

---

[1] - انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص ص. ٧٠-٧١.

[2] - محمود(زكي نجيب)، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص.١٦٣.

[3] - جبر (جميل)، المرجع السابق، ص ص.٧-٨.

[4] - انظر؛ الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٨٣.

[5] - الجاحظ، الحيوان، ج٧، ص.٢٢٠.

وينتقدون طريقة محاربتهم ويتهمونهم بجهلهم فنون الحرب، فلا يعرفون "البيات" أي الإيقاع بالعدو، ولا الكمين ولا يعرفون آلاتها كالمجانيق والدبابات والخنادق[1]. ويتصدى الجاحظ في كتابه البيان والتبيين، للرد على الشعوبية من الفرس والهند واليونان، وهو يتصدى لهم في غير هذا الكتاب تلميحا لا تصريحا. أما الترك فلم يكونوا من غلاة الشعوبية كالفرس، إذ لم يكونوا أمة متحضرة لتفاخر العرب بحضارتها، وإلى جانب الفرس والترك ضم المجتمع العباسي الجنس الأسود الذي جاب من إفريقية رقيقا ثم تولد منهم مع العرب جيل هجين.

وإلى جانب ظاهرة المجون وظاهرة الشعوبية؛ هناك ظاهرة الأحزاب السياسية، فلقد كان الصراع على أشده بين هاشم وعبد مناف، فانشق العرب إلى حزبين يفاخر كل منهما خصمه بما له من نسب شريف ورجال عظماء، فانتصر الهاشميون بانتصار الدعوة الإسلامية باعتبار أن النبي منهم ثم انهزموا أمام الأمويين إثر مصرع علي بن أبي طالب، ثم انتصروا ثانية متخذين شكل الذهنية الشيعية والعباسية، في حين كان الأمويون متخذين لباس العثمانية والبكرية[2].

وهناك ظاهرة اجتماعية تعد بمثابة رد فعل لظاهرة المجون، هي ظاهرة الزهد التي انتقدها الجاحظ قائلا في شأن النساك: "إن لكل صنف منهم نسكا يعتمدون عليه... فنسك المريب المرتاب من المتكلمين أن يتحلى برمي الناس بالريبة، ونسك الخارجي إظهار استعظام المعاصي ثم لا يلتفت إلى مجاوز المقدار في ظلم العباد، ونسك الخراساني أن يحج وينام على قفاه، ونسك الرافضي ترك النبيذ، ونسك اليهودي التشدد في السبت وإقامته، والصوفي المظهر للنسك من المسلمين إذا كان فسلا (= نذلا) يبغض العمل، تصوف وأظهر تحريم المكاسب، وإذا كان النصراني نذلا مبغضا للعمل ترهب ولبس الصوف"[3].

في هذه البيئة الإجتماعية التي "تجاورت فيها مجالس اللهو والطرب إلى جانب مجالس العلم والأدب"[4]، نبغ عظماء في الدين والعلم والفلسفة والأدب، ولا سيما في بغداد إذ "كانت قصور المنصور والرشيد والمأمون وغيره.. ملتقى الشعراء والعلماء.. وكان لكثير من خلفاء بني العباس ولع بالثقافة العقلية، طلبوها لذاتها أو ليزينوا بها ملكهم، وهم وإن لم يكونوا في كثير من الأحيان، بحيث يقدرون أهل العلم والفن حق قدرهم، فإنهم أغدقوا عليهم من العطايا ما جعلهم يلهجون بالثناء"[5]. وكان من ثمار هذا الجو الثقافي ظهور أصحاب المذاهب الأربعة في الفقه ونخص بالذكر أبا حنيفة "إمام أصحاب الرأي والإجتهاد"، وظهور طائفة المعتزلة في علم الكلام وغير ذلك من الفلاسفة والرواة واللغويين الذين كان لهم الأثر البعيد في فكر أبي عثمان الجاحظ.

---

[1] - انظر؛ الجاحظ، البيان والتبيين، ج٣، ص ص.٣٥-٤٢. و"**الدبابات**"، مفردها دبابة: آلة من جلد أو خشب تملأ بالرجال ويتقدمون بها إلى الحصن وهي تقيهم من سهام العدو. [انظر؛ المصدر نفسه، ص.٤٢].

[2] - انظر؛ أبو ملحم(علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.٢٨.

[3] - الجاحظ، الحيوان، ج١، ص.٢١٩.

[4] - شمس الدين(عبد الأمير)، المرجع السابق، ص ص.٢٥٣-٢٥٤.

[5] - ت.ج.دي بور، المرجع السابق، ص.٣١.

حياة الجاحظ الشخصية:

هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، لقب بالجاحظ لجحوظ عينيه، وكـان بشعا، دميم الوجه قصير القامة، حتى أن المتوكل لما رآه عندما استدعاه لتأديب ولـده؛ أجـازه ورده لبشاعته[١] التي قال في وصفها الشاعر:

"لو يمسخ الخـنزير مـسخا ثانيا   ما كان إلا دون قـبح الجـاحظ
شخص ينوب عن الجحيم بنفسه   وهو القذى في كل طرف لاحظ "[٢].

ولقد تضاربت الآراء بشأن أصل الجاحظ، فمن قائل أنه "كناني صليبة وقيـل بـل هـو مولى"[٣]؛ ومن قائل أنه كناني ليثي من بني كنانة بن خزيمة[٤]؛ ويكتفي كثير من المؤرخين بـذكره باسم عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي[٥]؛ ولا شك أن الجـاحظ كـان عربـي الـدم والنسب، لتزعمه الحركة التي وقفت ضد الشعوبية النزعة المعادية للجنس العربي.

ولد الجاحظ في البصرة وعاش بين سنتي [١٦٠هـ – ٢٥٥هـ ـ] أي بـين [٧٧٦م – ٨٦٩م][٦]. ونشأ فقيرا يتيم الأب منذ الطفولة، فاضطر إلى أن يعمل ويتعلم في آن واحـد، فكـان يخالط المسجديين في البصرة ويتعلم القراءة والكتابة في أحد كتاتيبها. وكان شغوفا بالعلم حتـى قيل عنه أنه " لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته حتى إنه كان يكتـري دكـاكين الكتبيـين ويبيت فيها للمطالعة"[٧]. وقد "وضعت أمه ذات يوم كراريسه على طبق وقدمته إليه، فقال: ما هذا؟ فقالت: ما تجيء إلا بهذا. فخرج مغتما إلى الجامع.."[٨]. وكانت أمه "تريده لو ينصرف بكليته إلى التجارة ولا يضيع عليه وقتا ثمينا في الدراسة"[٩].

---

[١] - العكري الدمشقي (عبد الحي بن أحمد) ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (بيروت: دار الكتب العلمية، بلا سـنة). ج١، ص.١٢٢. وانظر أيضا؛ ابن خلكان، المصدر السابق، ج٣، ص.٤٧١.

[٢] - الإسفراييني(طاهر بن محمد)، المصدر السابق، ص.٨٠.

[٣] - ابن حزم (الظاهري)، المصدر السابق، ج٤، ص.١٤٨.

[٤] - محمد كرد علي، المرجع السابق، ج٢، ص.٣١٥.

[٥] - انظر؛ الذهبي، المصدر السابق، ج١١، ص.٥٢٦.

[٦] - لقد ذكرنا تاريخ ولادة الجاحظ المشهور، أما وفاته فكانت كما ذكرنا بإجماع مغلب المؤرخين، أمثال صاحب "**وفيـات الأعيان**". [انظر؛ ابن خلكان، المصدر السابق، ج٣، ص.٤٧٤]؛ وصاحب "**شذرات الذهب**". [انظر؛ العكري الدمشقي(عبـد الحي بن أحمد)، المصدرالسابق، ج١، ص.١٢١]؛ وصاحب "**الكامل في التاريخ**". [انظر؛ الشيباني (محمد بن محمد بن عبد الواحد)، الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفداء عبد ا القاضي، ط.٢ (بيروت:دارالكتب العلميـة، ١٤١٥ – ١٩٩٥). ج٦، ص.٢١٣] ؛ وصاحب"**البداية والنهاية**". [انظر؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج١١، ص.١٩]؛ وصاحب "**كـشف الظنـون**". [انظر؛ القسطنطيني(مصطفى بن عبد ا الرومي)، المصدر السابق، ج١، ص.٦٩٥]؛ وصاحب "**تاريخ بغـداد**". [انظـر؛ الخطيب البغدادي(أبو بكرأحمد بن علي)، تاريخ بغداد، (بيروت: دارالكتب العلمية، بلا سنة). ج١٢، ص.٢١٩].

[٧] - ابن أبي يعلى (أبو الحسين محمد)، طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار المعرفة، بلا سـنة). ج١١، ص.٥٢٧. وانظر أيضا؛ ابن النديم، المصدر السابق، ج١، ص.١٦٩.

[٨] - البلخي(أبو القاسم) وآخران، المصدر السابق، ص ص.٢٧٦-٢٧٧.

[٩] - جبر (جميل)، المرجع السابق، ص.١٨.

ورحل الجاحظ إلى بغداد حين قدمها المأمون في سنة أربع ومائتين[١]، وكأن البصرة لـم تعد تلبي تطلعاته إلى العلم والمعرفة فالتمس ذلك في بغداد وهي يومئذ عاصـمة العلـم والأدب والجمال، فاتصل بعلمائها، "فأخذ اللغة عن الأصمعي، وأبي زيد الأنصاري، وأبي عبيدة معمـر بن المثنى. وأخذ النحو عن الأخفش، والحكمة عن صالح بن جناح اللخمي، وعلم الكـلام عـن النظّام إبراهيم بن سيار البلخي. وتردد إلى مجالس الأدباء كابن وهب وابن الزيات.."[٢].

وبدأ الجاحظ التأليف، وكان ينسب في بادئ الأمر كتبه إلى ابن المقفع أو إلى سهل بـن هارون حتى تشتهر تآليفه؛ كما أشرنا في مقدمة البحث[٣]، فالناس يقدسون القـدماء ولا يحفلـون بالمحدثين. ثم استوت له شهرة كبيرة بين كتّاب عصره.

واستقدمه "المأمون" بعد أن قرأ له "كتاب الإمامة"، وسأله أن يكتب له رسالة في العباسية والإحتجاج لها، وأقامه على ديوان رسائله، غير أنه لم يمكث فيه سوى ثلاثة أيام[٤]، ثـم هـرب مفضلا الحياة حرا من دون قيود السياسة.

وبعد موت الخليفة المأمون عاش الجاحظ في كنف وزير المعتصم محمد بن عبد الملـك المعروف بـ "ابن الزيات" الأديب المحنك، "وكتب له، ومدحه، وأهداه "كتاب الحيـوان" فأجـازه الوزير بخمسة آلاف دينار، وفي تلك الأثناء قام الجاحظ بأسفار إلى دمشق وأنطاكية وربما وصل إلى مصر أيضا.."[٥]. وعاش الجاحظ في كنف هذا الوزير بسمة الحظ إلى أن انقلبت جحيما فـي عهد المتوكل إذ أسقط القاضي أحمد ابن أبي دؤاد ؛ محمد ابن الزيات وزج به في "تنور خـشب فيه مسامير من حديد أطرافها إلى داخل التنور تمنع من يكون فيه من الحركة كان محمد اتخـذه ليعذب فيه من يطالبه"[٦]؛ فهرب الجاحظ مرددا عبارته الشهيرة: "خفت أن أكون ثاني اثنين إذ هما في التنور"[٧]؛ ويقصد ابن الزيات.

لكن الوزير الجديد أحمد بن أبي دؤاد ألقى عليه القبض ثم عفا عنه لمـا سـمع قولـه: "خفض عليك أيدك ا ، فوا   لأن يكون لك الأمر علي خير من أن يكون لي عليك، ولأن أسـيئ وتحسن، أحسن عنك من أن أحسن فتسيء، وأن تعفو عني حال قدرتك، أجمل من الإنتقام مني"[٨]، وصار من ندمائه وجلسائه، "ثم قدم له كتاب البيان والتبيين، فأعطاه فيه خمسة آلاف دينار. ولما خلف القاضي ابنه أبو الوليد لزمه الجاحظ إلى أن صرف عن القضاء سنة ٨٥١ م، كما اتـصل

---

[١] - انظر؛ ابن خلكان، المصدر السابق، ج٦، ص.١٨٠.

[٢] - الفاخوري(حنا)، تاريخ الأدب العربي، ط.١٠ (لبنان: المطبعة البوليسية، ١٩٨٠). ص ص.٥٦٠-٥٦١.

[٣] - انظر؛ بحثنا هذا ص. **و**.

[٤] - الفاخوري(حنا)، تاريخ الأدب العربي، ص.٥٦١.

[٥] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[٦] - ابن خلكان، المصدر السابق، ج٥، ص.١٠٢.

[٧] - شمس الدين(عبد الأمير)، المرجع السابق، ص.٢٥٤.

[٨] - الفاخوري(حنا)، الجاحظ، ط.٦، (القاهرة: سنة ١٩٨٠). ص.٢٠.

الجاحظ بالفتح بن خاقان، وزير المتوكل، وقدم له بعضا من كتبه منها "كتاب مناقب الترك وعامة جند الخلافة"، وكانت بينهما مودة ومراسلة[1].

ولقد أصابت الجاحظ في أواخر سني حياته علتان: الفالج الذي شـل نـصفه الأيـسر، والنقرس الذي أصاب نصفه الأيمن، حتى "كان يطلى نصفه بالصندل والكافور لفـرط الحـرارة ونصفه الآخر لو قرض بالمقاريض ما أحس به لفرط البرودة"[2]. قيل له: "كيف أنت؟ قال: كيف من نصفه مفلوج ونصفه الآخر منقرس لو طار عليه ذباب لآلمه والآفة في هـذا أنـي جـزت التسعين، وقيل: طلبه المتوكل فقال: وما يصنع أمير المؤمنين بشق مائل ولعاب سائل"[3]. ووصف علته للطبيب فقال: "اصطلحت الأضداد على جسدي إن أكلت باردا أخذ برجلي وإن أكلت حارا أخذ برأسي"[4].

ورغم ذلك لم يترك الجاحظ القلم بل كان له عونا على علته التي أثـرت فـي تفكيـره وإنتاجه، وإلى ذلك يشير الجاحظ في كتابه الحيوان قائلا: " ولقد صادف هذا الكتاب مني حـالات تمنع من بلوغ الإرادة فيه.. فإن وجدت فيه خللا من اضطراب لفظ ومن سـوء تـأليف أو مـن تقطيع نظام ومن وقوع الشيء في غير موقعه؛ فلا تنكره بعد أن صورت عنـدك حـالي التـي ابتدأت عليها كتابي ".[5] وبقي الجاحظ يغالب المرض إلى أن اضطره إلى ترك التأليف، ثم قضى عليه وعمره ـ كما ذكر "صاحب الوفيات"[6] ـ ست وتسعون سنة. وقيل "كـان موتـه بـسقوط مجلدات العلم عليه"[7].

آثار الجاحظ:

ترك الجاحظ ثروة من الثقافة الموسوعية توزعت على مؤلفاته الكثيرة التي قيـل أنهـا بلغت "ما ينيف على مئة وسبعين كتابا"[8]. وهو يعالج فيها شتى المواضيع في غير تسلـسل، فقـد عرف بأسلوبه الإستطرادي الذي ينقل القارئ من موضوع إلى موضوع، ومن جد إلـى هـزل. وهو مدرك تمام الإدراك لما يفعل، قاصد إلى هذا الأسلوب في الكتابة قصدا فهو يقول: " وإن كنا قد أمللناك بالجد..فإنا سننشطك ببعض البطالات وبذكر العلل الظريفة، والإحتجاجات الغريبة.."[9].

---

[1] - الفاخوري(حنا)، تاريخ الأدب العربي، ص.٥٦٢.

[2] - العكري(عبد الحي بن أحمد) الدمشقي، المصدر السابق، ج١، ص.١٢٢.

[3] - ابن أبي يعلى (أبو الحسين محمد)، المصدر السابق، ج١١، ص.٥٢٧.

[4] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

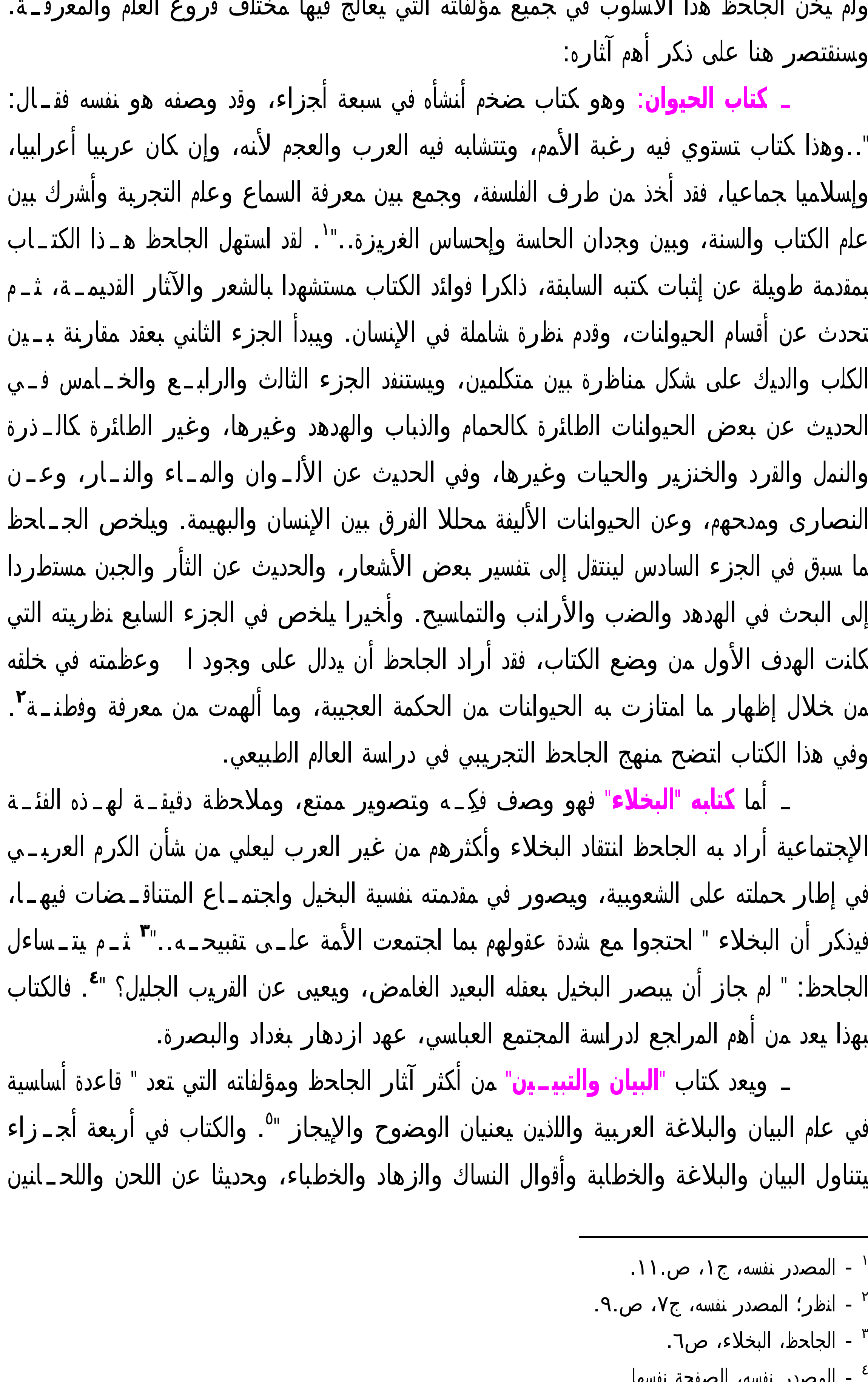
[5] - الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص.٢٠٩.

[6] - انظر؛ ابن خلكان، المصدر السابق، ج٣، ص.٤٧٣.

[7] - العكري(عبد الحي بن أحمد) الدمشقي، المصدر السابق، ج١، ص.١٢٢.

[8] - الفاخوري(حنا)، تاريخ الأدب العربي، ص.٥٦٩.

[9] - الجاحظ، الحيوان، ج٣، ص.٥.



ولم يخن الجاحظ هذا الأسلوب في جميع مؤلفاته التي يعالج فيها مختلف فروع العلم والمعرفـة. وسنقتصر هنا على ذكر أهم آثاره:

ـ **كتاب الحيوان**: وهو كتاب ضخم أنشأه في سبعة أجزاء، وقد وصفه هو نفسه فقـال: "..وهذا كتاب تستوي فيه رغبة الأمم، وتتشابه فيه العرب والعجم لأنه، وإن كان عربيا أعرابيا، وإسلاميا جماعيا، فقد أخذ من طرف الفلسفة، وجمع بين معرفة السماع وعلم التجربة وأشرك بين علم الكتاب والسنة، وبين وجدان الحاسة وإحساس الغريزة.."[1]. لقد استهل الجاحظ هـذا الكتـاب بمقدمة طويلة عن إثبات كتبه السابقة، ذاكرا فوائد الكتاب مستشهدا بالشعر والآثار القديمـة، ثـم تحدث عن أقسام الحيوانات، وقدم نظرة شاملة في الإنسان. ويبدأ الجزء الثاني بعقد مقارنة بـين الكلب والديك على شكل مناظرة بين متكلمين، ويستنفد الجزء الثالث والرابـع والخـامس فـي الحديث عن بعض الحيوانات الطائرة كالحمام والذباب والهدهد وغيرها، وغير الطائرة كالـذرة والنمل والقرد والخنزير والحيات وغيرها، وفي الحديث عن الألـوان والمـاء والنـار، وعـن النصارى ومدحهم، وعن الحيوانات الأليفة محللا الفرق بين الإنسان والبهيمة. ويلخص الجـاحظ ما سبق في الجزء السادس لينتقل إلى تفسير بعض الأشعار، والحديث عن الثأر والجبن مستطردا إلى البحث في الهدهد والضب والأرانب والتماسيح. وأخيرا يلخص في الجزء السابع نظريته التي كانت الهدف الأول من وضع الكتاب، فقد أراد الجاحظ أن يدلل على وجود ا وعظمته في خلقه من خلال إظهار ما امتازت به الحيوانات من الحكمة العجيبة، وما ألهمت من معرفة وفطنـة[2]. وفي هذا الكتاب اتضح منهج الجاحظ التجريبي في دراسة العالم الطبيعي.

ـ أما **كتابه "البخلاء"** فهو وصف فِكِـه وتصوير ممتع، وملاحظة دقيقـة لهـذه الفئـة الإجتماعية أراد به الجاحظ انتقاد البخلاء وأكثرهم من غير العرب ليعلي من شأن الكرم العربـي في إطار حملته على الشعوبية، ويصور في مقدمته نفسية البخيل واجتمـاع المتناقـضات فيهـا، فيذكر أن البخلاء " احتجوا مع شدة عقولهم بما اجتمعت الأمة علـى تقبيحـه.."[3] ثـم يتـساءل الجاحظ: " لم جاز أن يبصر البخيل بعقله البعيد الغامض، ويعيى عن القريب الجليل؟ "[4]. فالكتاب بهذا يعد من أهم المراجع لدراسة المجتمع العباسي، عهد ازدهار بغداد والبصرة.

ـ ويعد كتاب "**البيان والتبيـين**" من أكثر آثار الجاحظ ومؤلفاته التي تعد " قاعدة أساسية في علم البيان والبلاغة العربية واللذين يعنيان الوضوح والإيجاز "[5]. والكتاب في أربعة أجـزاء يتناول البيان والبلاغة والخطابة وأقوال النساك والزهاد والخطباء، وحديثا عن اللحن واللحـانين

---

[1] - المصدر نفسه، ج١، ص.١١.

[2] - انظر؛ المصدر نفسه، ج٧، ص.٩.

[3] - الجاحظ، البخلاء، ص٦.

[4] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] - Nassim Khoury, Introduction à la modernité Arabe – Essai d'etude critique de l'oeuvre d'ADONIS, 1er Edition (Beyrouth:1986). P.16.

والشعر والكلام والنوادر والمجانين والحمقى والأغبياء، قد عرض هذه المسائل كلها فـي هـذا الكتاب بأسلوبه المعتاد، فهي "مبثوثة في تضاعيفه ومنتشرة في أثنائه، فهي ضالة بين الأمثلـة لا توجد إلا بالتأمل الطويل والتصفح الكثير"[1]. وتتجلى أهمية الكتاب في قيمتين أساسيتين: قيمة أدبية تتمثل في إبرازه الإعجاز البياني في القرآن وفي خطب الرسول (ص) الذي بهر جميع البلغـاء والخطباء ردا على الطاعنين في العرب من الشعوبيين، فالجاحظ في هذا الكتاب يـشيد بالبيـان العربي وفي كتاب البخلاء يشيد بالكرم العربي ردا لأباطيل الشعوبية. وأما القيمة الثانيـة فهـي القيمة التاريخية إذ في الكتاب عرض لمزيج من ثقافات لأمم مختلفة كاليونان والهند والفرس.

ـ وللجاحظ رسائل كثيرة عالجت مختلف المواضيع منها:

* رسالة "**القيان**" التي يعالج فيها الجاحظ مواضيع فقهية كموضـوع حجـاب المـرأة، والنظر إليها، وموضوع الغناء، والإستمتاع بالجمال، وشعاره في هذه المواقف "كلّ شيء لم يوجد محرما في كتاب ا وسنّة رسول ا (ص) فمباح مطلق"[2]، وهو في هذه الرسالة يرد على مـن يسميهم "أهل الجهالة والجفاء، وغلظ الطبع وفساد الحس"[3] الذين عابوا من يملك القيان وسبوا من ينادم الإخوان ونقموا على من يظهر النعم ويتحدث بها[4]. وفي هذه الرسالة يشير إلـى ظـاهرة الجواري التي انتشرت في العالم الإسلامي وإلى أسباب فساد أخلاق القيان وما جرته من فـساد في الأخلاق والدين. وفي هذه الرسالة بعض الآراء الفلسفية التي يثيرها الجاحظ منها: اسـتغناء الحق عن الدليل لأنه مبين بنفسه. والإستدلال على الباطن بالظاهر وعلى الجـوهر بـالعرض. والإقرار بالسببية في الطبيعة. وتحديده للجمال بأنه التمام والإعتـدال وأن الإحـساس لا يكفـي لإدراكه دون تدخل العقل. والحكم يقع على ظواهر الأمور لا على بواطنها، لجهلنا بالبواطن.

* كتاب **النساء** الذي يعالج فيه موضوع "الحب"، وأنواعه كحب الولد والأقارب وحـب المال وحب المراتب الرفيعة وحب الرعية للأئمة وحب المصطنع لصاحب الصنيعة، وذكـر أن المرأة أهم موضوعات الحب، وتحدث عن الأمور التي تكون فيها المرأة أرفع من الرجل، ويبدو أن هذا الكتاب قد سقط منه الأمور التي يكون فيها الرجل أرفع من المرأة، كما يدلّ علـى ذلـك قوله: ".. رأينا أن فضل الرجل على المرأة..أكثر وأظهر.."[5]؛ وينتهي الجاحظ إلى الحديث عـن التسوية بين الرجل والمرأة. ويعتذر في آخر الكتاب عن التقصير الذي قد يكـون فيـه نتيجـة المرض والشيخوخة، ويشير إلى منهجه في التأليف الذي يجمع فيه بين الجد والهزل.

---

[1] - جبر (جميل)، المرجع السابق، ص.٤٩.
[2] - الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص.٦٦.
[3] - المصدر نفسه، ص.٦٣.
[4] - المصدر نفسه، ص ص.٦٤-٦٥.
[5] - المصدر نفسه، ص.١٠١.

* كتاب **صناعة الكلام** الذي يعدد فيه فضائل علم الكلام، وآفاتـه، كمـا يـذكر عـداوة أصحاب الصناعات لهذا العلم، كأصحاب الحساب والهندسة، وأصحاب الفتيا والأحكـام، فيـرد الجاحظ على الأوائل بأن علم الكلام إذا كان سبيله سبيل اجتهاد الرأي وصواب الحـدس وفـي طريق التقريب والتمويه؛ فإن في الحساب ما لا يعلم، وأن في الهندسة ما لا يفهم، أما أصـحاب الفتوى الذين فضلوا المفتي على المتكلّم؛ فيرد عليهم بأن علم الفتوى فرع وعلم الكلام أصل.

* رسالة **المسائل والجوابات في المعرفة** التي يعرض فيها نظريات ثلاث في المعرفـة هي نظرية بشر بن المعتمر ونظرية النظّام ونظرية معمر بن عباد السلمي، وبعد انتقـاده هـذه النظريات وانتقاده معيار "سكون النفس" الذي لا يصلح معيارا لليقين؛ يعلـن الجـاحظ نظريتـه الأصيلة في المعرفة. كما نجد في هذه الرسالة نظريته الأصيلة الأخرى في الحرية. ولقد جمـع الجاحظ في هذه الرسالة بين نظريته في المعرفة التي توحي بالجبر وبين نظريته فـي الحريـة، وكأنه كان يعي أن يتّهم بالتناقض، ولقد بينا أن ليس هناك تناقض بين القولين[1].

* **كتاب حجج النبوة** الذي أبدى فيه الجاحظ عدم رضاه عن السلف لإهمالهم مهمة جمع الحجج التي تدلّ على النبوة، مما أدى بالزنادقة والدهريين والمجان والمشركين إلى دفـع هـذه الحجج أو الطعن والشك فيها، ثم يبرر عدم قيام السلف بتلك المهمة باتكـالهم علـى ظهورهـا واستفاضة أمرها وأن ا صرف الأسلاف عن ذلك ليمتحن الأبناء، ثم يدعو العلماء إلى جمعهـا في عصره كما جمعت القراءات من قبل، لما في هذا الجمع من فوائد: فجمعها يسهل حفظها على الجاهل بها، ويزيد العالم بها بصيرة، ويكتمل بها علم من يعلم بعضها، ويزيل الشك فـي نفـس الملحد. ويذكر الجاحظ بعد ذلك الحجج الدالة على النبوة وهي: اجتماع العدد الكثير مـن النـاس على ظهور محمد (ص) في زمن وبلاد معينين، وإخباره بالغيب دون أن يخطئ أبـدا، ودعـاءه المستجاب، واجتماع محامد الأخلاق فيه، ووجود القرآن الكريم وعجز العرب عن معارضته مع أنهم من أرباب البيان.

وقد وردت في الرسالة بعض الأفكار الفلسفية أهمها: تعريف الحجة بأنها الـدليل وهـي نوعان: عيان ظاهر وخبر قاهر، والعقل هو المستدل. وعدم إمكانية التواطؤ على الكـذب مـن الجمع الغفير من الناس؛ لاختلاف طبائعهم. وأن الناس مسخّرون في ميولهم المهنيـة وأذواقهـم الجمالية ولكنهم مخيرون في سلوكهم الأخلاقي.

* كتاب **خلق القرآن** الذي موضوعه "مسألة خلق القرآن"، حيث ينتقد فيه أستاذه "النظّام" وأتباعه ومعمر بن عباد وأبي كلدة وعبد الحميد وثمامة بن أشرس لقولهم بأن القرآن مخلوق على المجاز لا على الحقيقة. ثم يعرض الجاحظ محاكمة الإمام أحمد بن حنبـل فـي شـأن محنتـه

---

[1] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٢٧٢-٢٧٣.

المعروفة بمحنة "خلق القرآن" التي حدثت في عهد الخليفة العباسي المعتصم، ويذكر الجاحظ - خلاف مؤرخي هذه المحنة - أن ابن حنبل قد أقر بخلق القرآن وأفصح به مرارا.

* كتاب **استحقاق الإمامة** الذي يتناول فيه الجاحظ نظرية الإمامة عند كل من الشيعة والخوارج، ثم يعرض نظريته الأصيلة في الإمامة مبينا ضرورة الإمامة وأن هذه الضرورة لا ترتكز إلى نص أو وصية أو شرع وإنما هي حتمية طبيعية، ثم يبين صفات الحاكم وأنه يجب أن يكون واحدا منعا للتنافس المؤدي إلى التفاسد.

* رسالة **في نفي التشبيه،** وهي رسالة وجهها الجاحظ إلى القاضي الشاب محمد بن أحمد بن أبي دؤاد الذي خلف والده على القضاء في عهد المعتصم، من أجل تأليبه على العامة الذين يقصد بهم أتباع المحدثين أمثال ابن حنبل، والذين قالوا - كما يرى - بالتشبيه، وصالوا على المتكلّمين، وأسقطوا شهادة المعتزلة. ويذكّر الجاحظ القاضي بما فعله أبوه بقادة العامة وأعلامهم مشيرا إلى محنة ابن حنبل التي ذكرها في رسالة "خلق القرآن". ويعلم الجاحظ القاضي بأنه وضع كتابا في "الرد على المشبهة" - الآتي ذكره - ويطلب منه قراءته ونشره بين الناس.

* كتاب **الرد على المشبهة،** هذا الكتاب هو الذي أشار إليه الجاحظ في رسالته السابقة؛ وفيه يحدد معنى التوحيد ويرى أن التشبيه نقيضه، ويناقش فيه أهم مقولات المشبهة وهي اثنتان: مسألة رؤية ا ، ومسألة التجسيم.

* رسالة في **النابتة** التي يحدثنا الجاحظ فيها عن فئة من الناس ظهرت في عصره أيدت بني أمية يسميها النابتة، من بين آرائها: تأييد معاوية بن أبي سفيان، القول بالتجسيم والتشبيه، القول بخلق القرآن، والقول بالجبر؛ وهي آراء مناقضة لآراء المعتزلة. وفي الرسالة تقويم للأحداث التاريخية التي مرت على الأمة الإسلامية من صدر الإسلام إلى العصر الأموي.

وهذه الرسالة مع الرسالتين السابقتين؛ تقدم لنا صورة واضحة عن الصراع الدائر بين المعتزلة تؤيدهم السلطة العباسية وبين أتباع الإمام أحمد بن حنبل الذين يسميهم الجاحظ الحشوية والعامة والنابتة والمشبهة.

* كتاب **الرد على النصارى،** وفيه يعرض الجاحظ مآخذ النصارى على المسلمين والتي تتمثل في ادعاء المسلمين على النصارى أمورا لا يعرفونها ولا يجدونها في كتبهم، أو أمورا يجدون عنهم خلافها؛ من بينها: القول بألوهية عيسى وأمه مريم عليهما السلام، وأن يحيى بن زكريا لم يكن له سمي من قبل، وأن ا لم يرسل نبيات، وأن عيسى قد تكلّم في المهد صبيا. وبعد أن يسرد الجاحظ الأسباب التي جعلت عامة المسلمين يجعلون للنصارى منزلة أرفع من منزلة اليهود؛ يتصدى للرد على دعاوى النصارى أو مآخذهم، ولكنه يركّز على مسألتين فقط وهما: مسألة ألوهية عيسى (ع) أو بنُوته، ومسألة كلامه في المهد. وهذه الرسالة تعد وثيقة

تاريخية توضح العلاقات التي كانت تسود بين الأديان السماوية الثلاثة، وتعد أول حوار إسلامي- مسيحي، وأول ما كتب في مقارنة الأديان، ولذا تستحق هذه السالة بحثا خاصا.

* رسالة **المعاش والمعاد** التي وجهها الجاحظ إلى القاضي محمد بن أبي دؤاد ليرشـده نظرا لحداثة سنه. وتذكّرنا هذه ال سالة بكتاب "الأمير" لميكافيلي، مع فـارق واضـح، هـو أن الجاحظ يربط بين السياسة والأخلاق، بينما صاحب "مبدأ الغاية تبرر الوسيلة" يفصل بينهما؛ أمـا الغاية لدى الرجلين فواحدة، فكلاهما أراد توطيد السلطة. وبعد مقدمة يمدح فيها الجاحظ القاضي على رجاحة عقله وكرم خلقه؛ ينصحه بالتقوى وإطاعة ا ، والأخذ بمبدأ الترغيـب والترهيـب لتنقاد له الرعية، والتزام العدل في معاملة الناس بتطبيق مبدأ الإستحقاق ونبذ المحاباة، والصرامة والحزم في تنفيذ العقوبات، والوفاء بالوعد، حتى "يعمل كل عامل على ثقة مما وعده وأوعده"[1].

ولأن المال هو أساس الرهبة والرغبة؛ نصح الجاحظ قاضيه بالجود ونهاه عـن البخـل والإسراف. كما نصحه بالشجاعة ونهاه عن الجبن والتهور أو المخاطرة، وبين له كيـف يجـب التعامل مع العدو، ومع الصديق، وأوصاه بضبط النفس والتواضع والـصدق والـصبر والحلـم والوفاء، وحذّره من المفاخرة بالأنساب، والإفراط في المزاح.

وفي هذه الرسالة يوضح الجاحظ مفهوم السياسة وأصولها الأربعة: الترغيب، والترهيب، والعدل، والوعد والوعيد أي تنفيذ العقوبة وإجراء الإثابة. ويوحد بين السياسة والدين أوالأخلاق. وفي هذه الرسالة نلمح بعض أفكار الجاحظ الفلسفية كالتمييز بين نـوعين مـن العقـل: العقـل المطبوع والعقل المكتسب، والإيمان بمبدأ السببية والحتمية، وأن معرفة الأسـباب تفـضي إلـى اليقين، وأن درجات العلم ثلاثة: شك فظن فيقين، والإيمان بوجود طبائع فطرية في الخلـق، وأن الفضيلة وسط بين رذيلتين، وكيفية العلم بما غاب مما يدرك بالعيان ومما لا يدرك بالعيـان، وأن الأخبار أنواع ثلاثة: أخبار متواترة، وأخبار متواطئة، وخبر الآحاد.

* رسالة **العثمانية؛** وموضوع هذه الرسالة - وهي طويلة - تبيان حجج العثمانية فـي تأييد خلافة "أبي بكر الصديق"، وتفضيله على "علي بن أبي طالب" بمجموعة خـصال أهمهـا: الأقدمية في الإسلام، والتعرض للعنت والأذى من المشركين، وصحبته للنبي (ص) أثناء الهجرة إلى المدينة، وإنفاق ماله نصرة للإسلام. وبهذا تكون فرقة العثمانية هي فرقة سياسية تقـف فـي وجه الحركة الشيعية. ورغم أن الجاحظ لم يكن يدافع في هذه الرسالة عن العثمانية؛ فإنـه اتهـم بالتعصب لهذه الفرقة، وبإبطال فضائل "علي"، اتهمه بذلك أبو جعفر الإسكافي الذي ألّف رسالة: "نقض كتاب العثمانية"، ولقد اطلع الجاحظ على اعتراضات الإسكافي[2]، وأشار إلى تهمتـه فـي مقدمة كتاب الحيوان، ونفى أن يكون عرضه لأقوال العثمانية يجعله عثمانيا، كما لا يجعله زيديا

---

[1] - الجاحظ، الرسائل السياسية، ص.٧٤.

[2] - البلخي (أبو القاسم)، وآخران، المصدر السابق، ص.٢٧٦.

عرضه لآراء الزيدية، وخارجيا عرضه لآراء الخوارج[1]. ولقد أشرنا سابقا إلى ظاهرة انتـصار الجاحظ لجميع الأحزاب السياسية رغم تعارضها، ورغم مخالفة مذهبه لمـذهبها، وبينـا سـبب سلوكه هذا[2]. وبعد أن ينهي الجاحظ جدل العثمانية والشيعة في مسألة الإمامة، وينتهي إلـى رأي محايد من المفاضلة بين أبي بكر وعلي؛ يعرض في آخر الرسالة نظريته الأصيلة فـي الإمامـة والتي سبق شرحها بالتفصيل[3].

* **رسالة الحكمين؛** وموضوعها سياسي، يتمثّل في ما كان بين الإمام "علـي بـن أبـي طالب" و"معاوية بن أبي سفيان" من خلاف حول الخلافة بعد مقتل "عثمان بن عفـان"، ويتوقّـف الجاحظ عند مسألة "التحكيم" ومسألة ترك "علي" للقتال بعد التحكيم، ومسألة "كتاب القـضية" أي الإتفاق المزعوم ـ على حد تعبير الجاحظ ـ بين علي وعاوية، ومسألة احتجاجات الـسفيانية ـ أتباع معاوية ـ بأحقية معاوية في الخلافة. ثم يرد الجاحظ هذه الحجج ويلتزم الحياد بين العلويين والعثمانيين، لكنه ينتصر لعلي ولا يجد دليلا كافيا يورطه ـ كما اتهمه خصومه ـ في إراقـة دم عثمان. أما معاوية فلا يستحق في رأي الجاحظ الإمامة لأنه اغتصبها بالقوة والخديعة.

ويعود الجاحظ في هذه الرسالة إلى الحديث عن طرق اختيار الإمام أو إقامته، بعـد أن تحدث عن ذلك في رسالة العثمانية.

* رسالة **فضل هاشم على عبد شمس؛** وموضوعها سياسي أيضا، وهو الصراع الـدائر بين بطنين من بطون قريش على الخلافة، وهما: بنو هاشم وبنو عبد شمس، فيوازن الجاحظ بين مفاخر الهاشمية وبين مفاخر بني أمية سواء ما كان من هذه المفاخر في الجاهلية أو الإسلام.

* رسالة العباسية، وهي رسالة لم يعثر عليها كاملة، فما وصل منها لا يتعـدى بـضع صفحات، إلا أنها تعطي فكرة كافية عن موضوعها وهو حق العباسيين في الخلافة دون سواهم، والرسالة على شكل جدل دائر بين العباسيين وخصومهم العثمانيين.

* رسالة مناقب الترك وعامة جند الخلافة.
* رسالة فخر السودان على البيضان.

وجه الجاحظ بالرسالة الأولى إلى وزير المتوكّل الفتح بن خاقان التركي الأصل، ووجـه الكلام في الرسالة الثانية إلى شخص لم يذكر اسمه طلب من الجـاحظ أن يكتـب لـه مفـاخر السودان. ولقد أشرنا سابقا[4] إلى أن هاتين الرسالتين دليل على نزعة الجاحظ القومية، حيث كـان يدعو إلى التنظيم السياسي القائم على الحضارة بدل العصبية، فالرسالتان يهدف بهما الجاحظ إلى

---

[1] - انظر؛ الجاحظ، الحيوان، ج١، ص ص.١١-١٢.
[2] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٣٠٦-٣٠٧.
[3] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص.٣٠٥-٣٠٩.
[4] - انظر؛ بحثنا هذا، ص ص. ٣٢٣-٣٢٤.

التأليف بين الشعوب التي تتشكّل منها الدولة العباسية وهي خمسة: العرب، والفرس، والأتراك، والسودان، والموالي والأبناء. فيتناول الجاحظ أولا مفاخر كلّ شعب، ثم يبين أن سبب اختلاف هذه الأمم يعود إلى اختلاف الطبائع وأن هذه مشيئة ا في خلقه حتى لا يبقى فضل لأحد على أحد، ويرى أن السياسة تقتضي الكف عن التفاخر المؤدي على التناحر.

** وللجاحظ رسائل أخرى كثيرة غير هذه الرسائل التي ذكرنا؛ تدور موضوعاتها حول الإجتماع والأخلاق والفقه والبلاغة والشؤون الشخصية. ونختص من هذه الرسائل بذكر:

* رسالة **التربيع والتدوير** وهي رسالة أنشاها الجاحظ في هجاء "أحمد بن عبد الوهاب"، لا عن طريق الشتم والسب بل عن طريق التهكّم والسخرية اللاذعة، فصوره من الناحية الجسمية تصويرا كاريكاتوريا مضحكا. ووصفه من الناحية الخلقية بحب المراء، وادعاء ما ليس فيه. وينعته من الناحية العقلية بالجهل ومع ذلك كان يدعي العلم والأدب الأمر الذي جعل الجاحظ يطرح عليه مائة مسألة تعجيزية في مختلف الميادين والعلوم: في الجغرافيا والتاريخ والطبيعة والبيولوجيا والآثار القديمة والكيمياء والفلسفة والرياضيات والموسيقى والأديان ومعتقدات الشيعة وغير ذلك كالفراسة ومعرفة الغيب والجن والسحر. والجاحظ يعلم أن مهجوه يجهل الإجابة عن هذه الأسئلة فيرشده إلى أن يلزم نفسه قراءة كتبه ولزوم بابه والإقلاع عن القول بالتشبيه والرفض والإنتماء إلى الإعتزال. وهذه الرسالة دليل على مدى اتساع معارف الجاحظ التي استقاها من مناهل مختلفة.

الفهارس

فهرس المصادر والمراجع

١ - القرآن الكريم.
٢ – ابن أبي جرادة (كمال الدين عمر بن أحمد)، بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق د. سهيل زكّار، ط.١،(بيروت: دار الفكر،١٩٨٨م).
٣ - ابن أبي يعلى (أبو الحسين محمد)، طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ).
٤ – ابن الجوزي (أبوالفرج عبد الرحمن بن علي)، كتاب الأذكياء، ط.٤،(بيروت: دارالآفاق الجديدة، ١٩٨٥م).
٥ - ابن العدوى(مصطفى)، تيسيرمصطلح الحديث في سؤال وجواب،(البليدة: دارابن تيمية، بلا تاريخ).
٦ - ابن المرتضى (أحمد بن يحيى)، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، اعتنى بتصحيحه توما أرنلد، T.W.Arnold (بيروت: دار صادر،١٣١٦هـ).
٧ - ابن النديم(أبو الفرج محمد بن إسحاق)، الفهرست، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨م).
٨ - ابن تيمية(أحمد بن عبد الحليم الحراني)، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، تحقيق د. عليّ حسن ناصر وآخرين، ط.١،(الرياض: دار العاصمة، ١٤١٤هـ).
٩ - ابن حبان(محمد بن أحمد أبو حاتم التميمي)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط.٢،(بيروت: مؤسسة الرسالة،١٩٩٣م).
١٠ – ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي أبو الفضل)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد البجاوي، ط.١،(بيروت: دار الجيل،١٩٩٢م).
١١ - ابن حزم الظاهري (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد)، الفصل في الملل والأهواء والنحل،(القاهرة: مكتبة الخانجي، بلا تاريخ).
١٢ - ابن حنبل(أحمد أبوعبدالله الشيباني)، مسند الإمام أحمد بن حنبل،(مصر: مؤسسة قرطبة، بلا تاريخ).
١٣ - ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، ط.٥،(بيروت: دار القلم، ١٩٨٤م).
١٤ – ابن خلدون(عبد الرحمن)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبرفي أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر،(بيروت:دارالكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بلا تاريخ).
١٤ - ابن خلكان(أبوالعباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر)، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق د.إحسان عباس (بيروت: دارالثقافة، ١٩٦٨م).
١٥ – ابن سعد الزهري(أبو عبد الله محمد)، الطبقات الكبرى (القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم)،تحقيق زياد محمد منصور، ط.٢،(المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٨هـ).
١٦ - ابن سعد الزهري(أبو عبد الله محمد)، الطبقات الكبرى، (بيروت: دار صادر، بلا تاريخ).
١٧ - ابن قتيبة(عبد الله بن مسلم أبو محمد الدينوري)، تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد زهري النجار، (بيروت: دار الجيل، بلا تاريخ).
١٨ - ابن كثير(أبو الفداء إسماعيل بن عمرالدمشقي)، تفسيرالقرآن العظيم، (بيروت:دارالفكر،١٤٠١هـ).
١٩ - ابن كثير، البداية والنهاية، (بيروت: مكتبة المعارف، بلا تاريخ).
٢٠ - ابن منظور، لسان العرب ، ط.١،(بيروت: دار صادر، بلا تاريخ).
٢١ - ابن ميلاد (محجوب)، الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم، ط.٢، (تونس: الشركة القومية للنشر،١٩٦١م).
٢٢ - أبو البقاء الفتوحي (تقي الدين)، شرح الكوكب المنير، (مطبعة السنة المحمدية، بلا تاريخ).
٢٣ - أبو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي)، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، بلا تاريخ).
٢٤ - أبو ريان (محمد علي)، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط.٢،(بيروت:دار النهضة العربية،١٩٧٦م).
٢٥ – أبوريان(محمد علي)،تاريخ الفكرالفلسفي - الفلسفة اليونانية، ط.٥،(بيروت: دارالنهضة العربية، ١٩٧٦م).
٢٦ - أبو زهرة(محمد)، أصول الفقه، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٨م).
٢٧ - أبو ملحم(علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ط.١،(بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠م).
٢٨ - أبوملحم(علي)، كشاف آثار الجاحظ، ط.١،(بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٧م).
٢٩ - اجنتس جولدتسهر، مذاهب التفسيرالإسلامي،ترجمة عبد الحليم النجار(مصر: دارالكتب الحديثة، ١٩٥٥م).

٣٠ ـ أرسطوطاليس، في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط.٢،(الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠م).
٣١ ـ أركون(محمد)، الفكرالعربي، ترجمة الدكتورعادل العوّا، ط.٢،(الجزائر:ديوان المطبوعات الجامعية،١٩٨٢م).
٣٢ ـ آل تيمية (أحمد بن عبد الحليم) وآخران، المسودة في أصول الفقه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة:دار النشر المدني، بلا تاريخ).
٣٣ ـ آل ياسين(جعفر)، المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، دراسة في التراث، ط.٢،(بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٠م).
٣٤ ـ الإسفراييني (طاهر بن محمد)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، ط.١،(بيروت: عالم الكتب،١٩٨٣م).
٣٥ ـ الأشعري(أبو الحسن)، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط.٢،(بيروت: دار الحداثة،١٩٨٥م).
٣٦ ـ الآمدي (علي بن أبي علي بن محمد بن سالم)، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية،١٣٩١هـ).
٣٧ ـ الآمدي(أبو الحسن علي التغلبي)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق د. سيد الجميلي، ط.١، (بيروت:دار الكتاب العربي،١٤٠٤هـ).
٣٨ ـ الإيجي(عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد)، كتاب المواقف، تحقيق د.عبد الرحمن عميرة، ط.١، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧م).
٣٩ ـ البخاري(محمد بن إسماعيل أبو عبدالله)، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق مصطفى ديب البغا، ط.٣،(بيروت:دارابن كثير,اليمامة،١٩٨٧م).
٤٠ ـ البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، تحقيق محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية،١٩٩٥م).
٤١ ـ البغدادي(عبد القاهر)، الملل والنحل، تحقيق وتقديم وتعليق ألبير نصري نادر، ط.٣،(بيروت: دار المشرق ش م م،١٩٩٢م).
٤٢ ـ البلخي (أبو القاسم) وآخران، فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، (تونس: الدارالتونسية للنشر، ١٩٧٤م).
٤٣ ـ البيهقي(أبو بكر أحمد بن الحسين)، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، (مكة المكرمة:مكتبة دار الباز،١٩٩٤م).
٤٤ ـ الترمذي (محمد أبوعيسى السلمي)، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ).
٤٥ ـ الجابري (محمد عابد)، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، ط.٢،(بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر،١٩٨٢م).
٤٦ ـ الجابري (محمد عابد)، تكوين العقل العربي، ط.٢،(بيروت: دار الطليعة،١٩٨٥م).
٤٧ ـ الجاحظ (أبو عثمان)، "رسالة ذم العلوم ومدحها"، ذكرها؛ محمد كرد علي، أمراء البيان، ط.٢،(القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، ١٩٤٨م).
٤٨ ـ الجاحظ (أبو عثمان)، الآمل والمأمول، تحقيق رمضان ششن، ط.١،(دار الكتاب الجديد،١٩٦٨م).
٤٩ ـ الجاحظ (أبو عثمان)، البخلاء، (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٨٠م).
٥٠ ـ الجاحظ (أبو عثمان)، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط.٥،(القاهرة:مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع،١٩٨٥م).
٥١ ـ الجاحظ (أبو عثمان)، الحنين إلى الأوطان، ط.٢،(بيروت: دار الرائد العربي،١٩٨٢م).
٥٢ ـ الجاحظ (أبو عثمان)، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط.٣،(بيروت: دارالكتاب العربي،١٩٦٩م).
٥٣ ـ الجاحظ (أبو عثمان)، الدلائل والإعتبار على الخلق والتدبير، (حلب:المطبعة العلمية،١٩٢٨م). ذكره؛ بوملحم(علي)، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص.١١٩.
٥٤ ـ الجاحظ (أبو عثمان)، العثمانية، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (مصر: مكتبة الخانجي،١٩٥٥م).

٥٥ ـ الجاحظ (أبو عثمان)،المحاسن والأضداد،(لبنان، دارمكتبة العرفان، مطبعة الساحل الجنوبي، بلا تاريخ).
٥٦ ـ الجاحظ (أبو عثمان)، ثلاث رسائل، تحقيق يوشع فنكل، (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ).
٥٧ ـ الجاحظ (أبو عثمان)، رسائل الجاحظ – <u>الرسائل السياسية</u>، تقديم وتبويب وشرح الدكتور علي أبي ملحم، ط.١،(بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٧م).
٥٨ ـ الجاحظ (أبو عثمان)، رسائل الجاحظ ـ <u>الرسائل الكلامية</u>، تقديم وتبويب وشرح الدكتور علي أبي ملحم، ط.١،(بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٧م).
٥٩ ـ الجاحظ (أبو عثمان)، رسائل الجاحظ، <u>الرسائل الأدبية</u>، تقديم وتبويب وشرح الدكتور علي أبي ملحم، ط.١،(بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٧م).
٦٠ ـ الجاحظ (أبو عثمان)، رسائل الجاحظ، شرح وتقديم وتعليق عبد أ. مهنّا، ط.١،(بيروت:دار الحداثة،١٩٨٨م).
٦١ ـ الجاحظ (أبو عثمان)، كتاب البرصان والعرجان والعميان والحولان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون،(العراق: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٢م).
٦٢ ـ الجاحظ (أبو عثمان)، كتاب التاج في أخلاق الملوك، (بيروت: دار الفكر،١٩٥٥م).
٦٣ ـ الجاحظ (أبو عثمان)، كتاب التبصر بالتجارة، تحقيق حسن حسين عبد الوهاب،(دار الكتاب الجديد،١٩٦٦م).
٦٤ ـ الجاحظ (أبو عثمان)، مجموع رسائل الجاحظ، تحقيق محمد طه الحاجري،(بيروت: دارالنهضة، ١٩٨٣م).
٦٥ ـ الجاحظ (أبو عثمان)، مجموعة رسائل، لجنة تأليف، (بيروت: دار النهضة الحديثة،١٩٧٢م).
٦٦ ـ الجندي(أنور)، الفكر الإسلامي مقدمات العلوم والمناهج، ط.١،(دار الأنصار، ١٩٧٩م).
٦٧ ـ الجوزو(محمد علي)، مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة، ط.٢،(بيروت: دارالعلم للملايين الحاجري (طه)، الجاحظ حياته وآثاره، ط.٢،(مصر: دار المعارف،١٩٦٩م).
٦٩ ـ الحموي (ياقوت)، معجم الأدباء، (مصر: مطبوعات دار الآمون، بلا تاريخ).
٧٠ ـ الخطيب البغدادي(أبو بكرأحمد بن علي)، تاريخ بغداد، (بيروت: دارالكتب العلمية، بلا تاريخ).
٧١ ـ الخياط (أبو الحسين)، الإنتصار، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر،١٩٢٥م). ذكره؛ مروة (حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، ص.٧٨٣.
٧٢ ـ الذهبي(أبو عبد الله بن قايماز)، سيرأعلام النبلاء، ط.٩،(بيروت:مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ).
٧٣ ـ الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا)، رسائل فلسفية ، تحقيق لجنة، ط.٤،(دار الآفاق، ١٩٨٠م).
٧٤ ـ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين،(مصر:مطبعة نورالأمل، بلا تاريخ).
٧٥ ـ الراوي(عبد الستار)، العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، ط.١،(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠م).
٧٦ ـ الزمخشري(محمود بن عمر)، الفائق في غريب الحديث، تحقيق علي محمد البجاوي ـمحمد أبو الفضل إبراهيم، ط.٢،(بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ).
٧٧ ـ الزمخشري، تفسير الكشاف، تحقيق محمد مرسي عامر، ط.٢،(القاهرة: دارالمصحف، ١٩٧٧م).
٧٨ ـ السبكي (أبو نصر عبد الوهاب)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق د.عبد الفتاح محمد الحلو، د.محمود محمد الطناحي، (الجيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان،١٩٩٢م).
٧٩ ـ السيد سابق، فقه السنة، ط.٦،(بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤م).
٨٠ ـ السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر)، طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، ط.١،(القاهرة: دار النشر، مكتبة وهبة، ١٣٩٦هـ).
٨١ ـ الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٤هـ).
٨٢ ـ الشهرستاني، نهاية الاقدام، تحرير وتصحيح الفرد غيوم، (بغداد: مكتبة المثنى).ص.٣١٨، ذكره؛ مروة(حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، ص.٧٩٥.
٨٣ ـ الشيباني (محمد بن محمد بن عبد الواحد)، الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، ط.٢،(بيروت:دارالكتب العلمية، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م).

٨٤ ـ الصاوي الجويني(مصطفى)، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ط.٣،(القاهرة: دارالمعارف، ١٩٨٤م).
٨٥ ـ الطبري (محمد بن جرير)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن،(بيروت: دارالفكر،١٤٠٥هـ).
٨٦ ـ العجوز(أحمد محيي الدين)، مناهج الشريعة الإسلامية، (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨٣م).
٨٧ ـ العراقي(محمد عاطف)، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، (القاهرة:دارالمعارف،١٩٦٨م).
٨٨ ـ العسقلاني(أحمد ابن علي بن حجر أبوالفضل الشافعي)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي, محي الدين الخطيب (بيروت:دارالمعرفة،١٣٧٩هـ).
٨٩ ـ العسكري(أبوهلال)، الفروق في اللغة، ط.٥،(بيروت: منشورات دارالآفاق الجديدة، ١٩٨٣م).
٩٠ ـ العكري(عبد الحي بن أحمد) الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (بيروت: دار الكتب العلمية، بلا تاريخ).
٩١ ـ الغزالي (أبو حامد)، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي ط.١،(بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ).
٩٢ ـ الغزالي(أبو حامد)، ميزان العمل، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩م).
٩٣ ـ الغزالي(محمد)، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، (الجزائر: دار الكتاب،١٩٨٨م).
٩٤ ـ الغزالي(محمد)، ظلام من الغرب، (باتنة: دار الشهاب،١٩٨٦م).
٩٥ ـ الفاخوري(حنا)، الجاحظ، ط.٦،(القاهرة: سنة ١٩٨٠م).
٩٦ ـ الفاخوري(حنا)، تاريخ الأدب العربي، ط.١٠،(لبنان: المطبعة البوليسية، ١٩٨٠م).
٩٧ ـ الفراهيدي (أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد)، كتاب العين، تحقيق د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي (دار ومكتبة الهلال، بلا تاريخ).
٩٨ ـ القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، ط.٢،(القاهرة: دار الشعب، ١٣٧٢هـ).
٩٩ ـ القزويني (أبو عبد الله محمد بن يزيد)، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار الفكر، بلا تاريخ).
١٠٠ ـ القزويني (جلال الدين أبو عبد الله محمد بن سعد الدين بن عمر)، الإيضاح في علوم البلاغة، ط.٤،(بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٩٨م).
١٠١ ـ القسطنطيني(مصطفى بن عبد الله الرومي الحنفي)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م).
١٠٢ ـ الماوردي (علي بن محمد بن حبيب)، الأحكام السلطانية، (دار الكتب العلمية، بلا تاريخ).
١٠٣ ـ المحاسبي(الحارث بن أسد)، العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، ط.٣،(بيروت:دار الفكر،١٩٨٢م).
١٠٤ ـ المسدي (عبد السلام)، قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٤م).
١٠٥ ـ المسعودي (أبو الحسن عليّ بن حسين)، مروج الذهب، ط.٤،(بيروت:دار الأندلس، ١٩٨١م).
١٠٦ ـ المسيري(عباس محمد)، العقل المتحرر، تدريب وتركيز وتأمل، ط.١،(القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣م).
١٠٧ ـ المنجد(صلاح الدين)، الإسلام والعقل، ط.١،(بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٤م).
١٠٨ ـ النجم (وديعة طه)، الجاحظ والحاضرة العباسية، (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٥م).
١٠٩ ـ النسائي(أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن)،السنن الكبرى، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، ط.١،(بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م).
١١٠ ـ الهيثمي(علي بن أبي بكر)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد،(القاهرة،بيروت:دار الريان للتراث, دار الكتاب العربي،١٤٠٧هـ).
١١١ ـ اميل برهييه (EMILE BREHIER)، تاريخ الفلسفة-الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، ط.١،(بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٢م).
١١٢ ـ أمين (أحمد)، ضحى الإسلام، ط.١٠،(بيروت: دار الكتاب العربي، بلا تاريخ).

١١٣ ـ باقرالصدر (محمد)، الأسس المنطقية للإستقراء، ط٥،(بيروت:دار التعارف للمطبوعات،١٩٨٦م).
١١٤ ـ بدوي (عبد الرحمن)، رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن عدي، ط.٢،(دار الأندلس، ١٩٨٠م).
١١٥ ـ بدوي(عبد الرحمن)، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ط.٢،(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٨٠م).
١١٦ ـ بلا (شارل)، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، (الجزائر:ديوان المطبوعات الجامعية،١٩٨٦م).
١١٧ ـ ت.ج.دي بور (T.J.DeBoer) ، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبي ريدة، (تونس:الدارالتونسية للنشر، و الجزائر:الشركة الوطنية للنشروالتوزيع، بلا تاريخ).
١١٨ ـ توشار (جان) Jean TOUCHARD وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة الدكتور عليّ مقلد، ط.٢،(بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع،١٩٨٣م).
١١٩ ـ جبر (جميل)، الجاحظ في حياته وأدبه وفكره، (بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر).
١٢٠ ـ جبري(شفيق)، الجاحظ معلم العقل والأدب، (مصر: دار المعارف، ١٩٤٨م).
١٢١ ـ جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها،(بيروت:دار الكتاب اللبناني،١٩٨٢م).
١٢٢ ـ حبنكة الميداني(عبد الرحمن حسن)، ضوابط المعرفة وأصول الإستدلال والمناظرة، ط.٣،(دمشق: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨م).
١٢٣ ـ حسن (عباس)، النحو الوافي، ط.٥،(مصر: دار المعارف، ١٩٧٨م).
١٢٤ ـ حسن جار الله (زهدي)، المعتزلة، ط.١،(مصر: مطبعة مصر، ١٩٤٧م).
١٢٥ ـ خفاجي (محمد عبد المنعم)، أبو عثمان الجاحظ، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م).
١٢٦ ـ رضوان(فتحي)، الإسلام والإنسان المعاصر (القاهرة : دار المعارف،١٩٧٥م).
١٢٧ ـ روزنتال (د.فرانتز) ، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة د.أنيس فريحة، مراجعة د.وليد عرفات (بيروت: دار الثقافة،١٩٦١م).
١٢٨ ـ زينة(حسني)، العقل عند المعتزلة- تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، ط.٢،(بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م).
١٢٩ ـ سالم(أحمد موسى)، العقل العربي ومنهج التفكير الإسلامي، (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٠م).
١٣٠ ـ شمس الدين(عبد الأمير)، الفكر التربوي عند ابن المقفع، الجاحظ، عبد الحميد الكاتب، ط.١،(بيروت: دار إقرأ، ١٩٨٥م).
١٣١ ـ صبحي(أحمد محمود)، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي- العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، (مصر: دار المعارف، ١٩٦٩م).
١٣٢ ـ صبحي(أحمد محمود)، في علم الكلام- المعتزلة، ط.٥،(بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣م).
١٣٣ ـ صليبا(جميل)، علم النفس، ط.٣،(بيروت: دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة،١٩٨٤م).
١٣٤ ـ ضومط(أميل جبر)، العقل والقلب، خواطر في العلم والتربية، (بيروت: مكتبة صادر، بدون تاريخ).
١٣٥ ـ عادل العوا وغسان فينيانس، المدخل إلى الفلسفة، (مطبعة طربين، ١٩٨٢م).
١٣٦ ـ عبد الجبار(القاضي) المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، (مصر: مطبعة مصر).ج١٢، ذكره؛ بوملحم(علي)، المرجع السابق، ص ص.١٦٥-١٦٦.
١٣٧ ـ عبد الجبار(القاضي) المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١١) التكليف، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار،(القاهرة: ١٩٦٥م)؛ ذكرته: زينة(حسني).المرجع السابق. ص.١٠.
١٣٨ ـ عبد الجبار(القاضي) المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، (الجزائر: الأنيس موفم للنشر،١٩٩٠م).
١٣٩ ـ عبد الشهيد (صموئيل)، الروح العلمية عند الجاحظ في كتاب الحيوان، ط.١،(بيروت: دار الكتاب اللبناني،١٩٧٥م).
١٤٠ ـ عبده (محمد)، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، ط.٢،(بيروت: دار الحداثة، بلا تاريخ).
١٤١ ـ عمارة (محمد)، المعتزلة والثورة، ط.١،(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧م).
١٤٢ ـ عمارة(محمد) ، التراث في ضوء العقل، ط.١،(بيروت: دار الوحدة،١٩٨٠م).
١٤٣ ـ عمارة(محمد)، الإسلام وفلسفة الحكم- المعتزلة والثورة، ط.١،(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٧٧م).

١٤٤ ـ عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط.٤،(بيروت:دار العلم للملايين،١٩٨٣م).
١٤٥ ـ عيسوى(عبد الرحمن محمد)، علم النفس الفسيولوجي ـ دراسة في تفسير السلوك الإنساني، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٤م).
١٤٦ ــ فضل الله (مهدي)، الإجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، ط.١،(بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر،١٩٨٧م).
١٤٧ ـ فضل الله(مهدي)، فلسفة ديكارت ومنهجه، نظرة تحليلية ونقدية، ط.١،(بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٣م).
١٤٨ ـ قربان (ملحم)، قضايا الفكر السياسي- القانون الطبيعي، ط١(بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٢م).
١٤٩ ــ كانط (إمانويل)، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم الدكتور محمد فتحي الشنيطي، ط.٢،(بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٩م).
١٥٠ ـ كانط(إمانويل)، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، تقديم عمرمهيبل، (الجزائر: سلسلة الأنيس موفم للنشر، ١٩٩١م).
١٥١ ـ كتابجي (زكريا)، الترك في مؤلفات الجاحظ، (بيروت: دار الثقافة، بلا تاريخ).
١٥٢ ـ كفافي(محمد عبد السلام) والشريف(عبد الله)، في علوم القرآن دراسات ومحاضرات، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١م).
١٥٣ ـ لجنة تأليف، الفكر الإسلامي والفلسفة، (الدار البيضاء: مطبعة إديال، ١٩٨٩م).
١٥٤ ـ محمد إسماعيل(شعبان)، أصول الفقه، تاريخه ورجاله، ط.١،(الرياض: دار المريخ، ١٩٨١م).
١٥٥ ـ محمود(زكي نجيب)،المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ط.٣،(بيروت:دار الشروق، ١٩٨١م).
١٥٦ ـ محمود(عبد الحليم)، الإسلام والعقل، (القاهرة: مطبعة حسان،١٩٧٣م).
١٥٧ ـ محمود(عبد الحليم)، التفكيرالفلسفي في الإسلام،(بيروت:دارالكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بلا تاريخ).
١٥٨ ـ مروة (حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط.٥،(بيروت:دار الفارابي،١٩٨٥م).
١٥٩ ـ مروة(حسين)، تراثنا كيف نعرفه، (بيروت:مؤسسة الأبحاث العربية ش.م.م،١٩٨٥م).
١٦٠ ــ مسلم(أبوالحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي(بيروت:دارإحياء التراث العربي، بلا تاريخ).
١٦١ ـ نشواتي (عبد المجيد)، علم النفس التربوي، ط.٩،(بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م).
١٦٢ ـ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط.٢،(بيروت:مكتبة الفكر الجامعي،١٩٧٧م).

المعاجم والموسوعات والدوريات والمراجع الأجنبية:

١ ـ أبو بكر(خليل)، "منقولات الجاحظ عن أرسطو في كتاب الحيوان"، في: "الفيصل"، عدد ١١٨، ١٩٨٦م، ص.٧٠. [مجلة تصدرها "العربية السعودية"].
٢ ـ الطبيعة والكيمياء، سلسلة كتاب المعرفة، (بيروت: شركة إنماء النشر والتسويق،١٩٨٧م).
٣ ــ المعلمة الإسلامية "**L'Encyclopédie de L'Islam**"، ذكرها؛ جبري(شفيق)، المرجع السابق، ص.١١٢.
٤ ــ بدوي(عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، ط.١،(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٨٤م).
٥ ـ جاد الكريم الجباعي، "ياسين الحافظ وعقلانية السياسة"، عنوان المقال على صفحات الأنترنت:
http://hem.bredband.net/b153948/articel36.htm
٦ ـ حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في الأعلام، ط.١٢،(بيروت: دار المشرق،١٩٨٢م).
٧ ـ حرفوش (بطرس) وآخرون، المنجد في اللغة، ط.٢٦،(بيروت: دار المشرق،١٩٨٢م).

٨ ـ عمارة(محمد)، "العقلانية الإسلامية"، في: مجلة العربي، العدد ٣٤١، ١٩٨٧م.
٩ ـ قسوم(عبد الرزاق)، "المسلم المعاصر بين عقيدة الفلاسفة وإيمان العجائز"، في: مجلة العالم، العدد ٢٨٠، ١٩٨٩م.
١٠ ـ م. روزنتال وآخرون، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط.٤،(بيروت: دار الطليعة والنشر،١٩٨١م).
١١ ـ موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين، تحقيق مجموعة من الدكاترة، (بيروت: مكتبة المعارف).
12-Abdou El-Hélou, LeVocabulaire Philosophique (Liban: Centre de Recherche et de Développement Pédagogique ,1994).
13-Marie Bernand, Le Probleme de la Connaissance d'après Le MUGNI du CADI 'ABD AL-GABBAR ,(Alger : OPU – SNED, 1982).
14-ALFARABI, RISALAT FI'L-'AQL (رسالة في العقـل); Etabli par Maurice Bouyges S.J. 2e Edition, (Beyrouth: :Dar El-Machreq Sarl,1986).
15-PAUL FOULQUIE, Dictionnaire de la langue pédagogique (Paris: Presses universitaires de France,1971).
16-Nassim Khoury, Introduction à la modernité Arabe – Essai d'etude critique de l'oeuvre d'ADONIS, (Beyrouth: Dar El-Hadatha, 1986).

فهرس الآيات القرآنية

40	إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله	"	الفتح	10
41	ولله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثم وجه الله	"	البقرة	115
42	قيل ادخلوا أبواب جهنّم خالدين فيها	43	الزمر	72
43	ذلك جزاء أعداء الله النار لهم فيها دار الخلد	"	فصلت	27
44	ودّ كثير من أهل الكتاب لو يردّونكم من بعد إيمانكم	62	البقرة	109
45	وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى	"	التوبة	30
46	وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم	"	المائدة	64
47	لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير	"	آل عمران	181
48	ولأضلنّهم ولأمنينّهم ولآمرنهم فليبتّكنّ	75	النساء	119
49	أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون	87	الفرقان	44
50	والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة	112	النحل	8
51	إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم	"	الصافات	65-64
52	وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي	113	المائدة	111
53	وجاء ربك والملك صفا صفا	116	البلد	22
54	وهو الله في السموات والأرض	"	الأنعام	3
55	وإن كنتم في ريب مما نزّلنا على عبدنا	"	البقرة	24-23
56	قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا	"	الإسراء	88
57	فلما قضينا عليه الموت ما دلّهم على موته	118	سبأ	14
58	فمكث غير بعيد فقال أحطتُ بما لم تحط به	"	النمل	22
59	وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا	128	الأنعام	112
60	لتجدنّ أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود	138	المائدة	82
61	واتلُ عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا	140	الأعراف	176-175
62	فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار	148	البقرة	24
63	إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه	"	الإنسان	2
64	قالت إحداهما يا أبت استأجره	224	القصص	26
65	قال رب اشرح لي صدري . ويسّر لي أمري.	230	طه	28-25
66	فالق الإصباح وجعل الليل سكنا	"	الأنعام	96
67	لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه	231	فصلت	42

فهرس الأحاديث النبوية

الرقم التسلسلي	بـــــداية الحديث	الراوي	الصفحة
1	وإن هؤلاء لا يعقلون	البخاري	٨
2	يا معشر النساء تصدّقن	"	"
3	أتعلمون بعقله بأسا	مسلم	9
4	يقال للرجل ما أعقله	البخاري	"
5	كرم الرجل دينه ومروءته عقله	ابن حنبل	"
6	إن فيك خصلتين يحبهما الله	مسلم	"
7	استووا ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم	"	"
8	يا أم المؤمنين أرأيت الرجل يقلّ قيامه	ابن عباس	10
9	إذا تقرّب الناس بأبواب البرّ	علي بن أبي طالب	"
10	إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس	الغزالي	"
11	ما أحد يحدّث قوما حديثا لا يبلغه	"	"
12	قال: يا رسول الله إن امرأتي ولدت غلاما أسود	البخاري	"
13	قالت: إن أمي نذرت أن تحجّ فلم تحج	"	١١
14	ثم من قال في القرآن بغير علم	الترمذي	١٨
15	ثم اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم	"	١٩
16	قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء	أبو داود	٢٣
17	إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد (ص)	الترمذي	"
18	إنا معاشر الأنبياء لا نورث	مسلم	٣٠٣،٢٩
19	ما منكم من أحد إلا قد كتب مقعده من النار	البخاري	٣٨
20	ألا إنما الشقيّ من شقي في بطن أمه	ابن ماجه	٣٩
21	احتج آدم وموسى عليهما السلام فقال له موسى	النسائي	"
22	أعطيتُ الشفاعة	البخاري	"
23	إن أهل مكّة سألوا رسول الله (ص) أن يريهم	"	"
24	إنا معشر الأنبياء بكاء	الزمخشري	٧١
25	النهي عن الصلاة في أعطان الإبل	الترمذي	١٢٦
26	ثم صلوا في مرابض الغنم	ابن حبان	١٢٧
27	أما إني أسأل الله أن يسلّط عليك كلبه	الهيثمي في مجمع الزوائد	"
28	شيطان يتبع شيطانا	أبو داود	١٢٨
29	أمرنا رسول الله (ص) بقتل الكلاب	أبو الزبير عن جابر في كتاب الحيوان للجاحظ	١٣٦

فهرس الأعلام

* (الأرقام البارزة إشارة إلى مواضع التراجم للأعلام).

- أ -

- ب -

فهرس الفرق والمذاهب والأديان والقبائل

*** (الأرقام البارزة إشارة إلى مواضع التعريف بالفرق).**

فهرس الجداول التوضيحية

فهرس الموضوعات